

التصوف الإسلامي

حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري

الأستاذ الدكتور
عزمي طه السيد أحمد
أستاذ الفلسفة الإسلامية ومناهج البحث

٢٠٠٤

مَكْتَبَةُ
لِسَانِ العَرَب
أ. علاء الدين شوقي
رابط بديل
lisanerab.com
www.lisanarb.com

التصوف الإسلامي

حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري

رقم التصنيف : ٢١٩ر
المؤلف ومن هو في حكمه : عزمي طه السيد أحمد
عنوان الكتاب : التصوف الاسلامي في حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري
الموضوع الرئيس : التصوف الإسلامي – الصوفيون – الطرق الصوفية
رقم الايداع : ٢١٦٧/١٠/٢٠٠٣
بيانات الناشر : المؤسسة العربية الدولية للنشر والتوزيع – عمان

- تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

ردمك ISBN 9957-410-15-6

- **التصوف الإسلامي في حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري**
- **د. عزمي طه السيد أحمد**
- **الطبعة العربية الأولى ٢٠٠٤م: الاصدار الأول**
- **جميع الحقوق محفوظة©**

المؤسسة العربية الدولية للنشر والتوزيع

تليفاكس : ٥٦٦٨٨٦٠

ص.ب : ٩٦١٦١١ عمان ١١١٩٦ الأردن

جميع الحقوق محفوظة، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله أو استنساخه بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No Part of this book may be reproduced. or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

التنضيد والاخراج الداخلي :

المؤسسة العربية الدولية للنشر والتوزيع

تليفاكس : ٥٦٦٨٨٦٠

ص.ب : ٩٦١٦١١ عمان ١١١٩٦ الأردن

تصميم الغلاف :

دار الفن

هاتف : ٥٦٥٨٧٨٧

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com
رابط بديل lisanerab.com

المقدمـــة

الحمد لله الذي خلق الناس ليعبدوه، وفطر نفوسهم على حُبِّ التقرب إليه فجعل العبادة طريقهم إلى ذلك، يحققون بها الخلافة في الأرض عن ربهم، ويشبعون بواسطتها الحاجة الفطرية للتقرب من خالقهم، والصلاة والسلام على محمد، عبدالله ورسوله إلى الناس كافة، ومثلهم الأعلى وأسوتهم الحسنة في العبادة والتقرب إلى الله، وبعد،

فهذا كتاب ألَّفناه في موضوع التصوّف الإسلامي، قصدنا منه إلى إيضاح حقيقة هذه الظاهرة الإنسانية متعددة الجوانب، وإلى التعرف على تاريخها ومراحل تطورها، وإلى بيان الدور الإيجابي الذي يمكن أن تساهم به في المشروع النهضوي الحضاري المنشود للأمة العربية الإسلامية، إذا ما جرى تنقية جوهرها من الشوائب الغريبة، ونفض الغبار الذي علق بظاهرها على مرّ العصور.

إن التصوف بعامة، والتصوف الإسلامي بخاصة، من الموضوعات الشائكة، ذلك أنه – من جهة – موضوع واسع، متشعب المناحي، وعر المسالك، وهو – من جهة أخرى – تغلب عليه العناصر الذاتية، وتقل فيه العناصر الموضوعية، لذا يحتاج الباحث العلمي فيه إلى استخدام أكثر من منهج في البحث، فالملاحظة والوصف الخارجيان للظاهرة لا يكفيان لبيان حقيقة التصوف، إذ يعطيان صورة لظاهر الأمر وقشرته الخارجية، أما إدراك جوهره ولُبّه فيحتاج إلى معايشة للموضوع، وإلى الوقوف على بعض الخبرات الذاتية فيه، لكي يستطيع الباحث بعد ذلك أن يعطي صورة عن موضوع بحثه أقرب إلى حقيقته.

لقد اجتهدنا، قدر الطاقة، أن نقدم صورة تعبر عن حقيقة التصوّف، تتصف بالوضوح والشمول، من جهة، وتنطوي - من جهة أخرى - على أكبر قدر ممكن من الموضوعية الممكنة في موضوع تغلب عليه العناصر الذاتية، ليتسنى لنا بعد ذلك تقييمه، فالنقد العادل لموضوع لا يكون إلا بعد معرفة حقيقته. والحق أن الأمر لم يكن سهلاً بالقدر الذي قد يبدو لقارئ بعيد عن الموضوع، فهذا البحث قد جاء نتيجة جهد متراكم واطلاع واسع، بذل على مدى عقد ونيِّف من الزمان، اشتغلنا فيه بتدريس الموضوع في المرحلة الجامعية، وعانينا خلال ذلك كثيراً من أجل عرض الموضوع لطلابنا بصورة ميسّرة تكون في الوقت نفسه دقيقة علمياً ومنهجياً.

والواقع أن لنا في هذا البحث - بجانب الغاية العلمية، أعني بيان حقيقة التصوف الإسلامي - غاية عملية حضارية، وهي بيان أن للتصوف دوراً يؤديه في المشروع الحضاري المنشود للأمة.

ومن الجدير بالتنويه أنه كنا قد ألَّفنا قبل هذا الكتاب، كتاباً آخر في الموضوع نفسه، عنوانه: **حقيقة التصوف الإسلامي ودوره الحضاري** (المؤسسة العربية الدولية للتوزيع/ عمان)، ونشر في طبعتين الأولى عام ١٩٩٣م، وقد اتسمت بالإيجاز، وكانت محدودة العدد؛ والثانية عام ٢٠٠٠م، وجاءت "مزيدة ومنقحة"، وكان التركيز في الطبعتين على بيان حقيقة التصوف الإسلامي ودوره الحضاري، وقد لقيت الطبعتان الأولى والثانية تشجيعاً من ذوي الاختصاص والاهتمام، وإقبالاً واستحساناً من طلبة العلم والقرَّاء بعامة، وقد رأينا أنه من المفيد توسعة الكتاب ليغطي الجانب التاريخي للتصوف ومراحل تطوره وأبرز أعلامه، وكان نفاذ الطبعة الثانية، وحاجة طلبة العلم إلى كتاب يتسم بالموضوعية والدقة والوضوح، حافزاً لنا للنظر في الكتاب مجدداً ومراجعة مادته وتنقيحها وإضافة هذا الجزء المتعلق

بتاريخ التصوف الإسلامي، وقد أعان الله سبحانه وتعالى على إتمام المراجعة والإضافات التي استغرقت قدراً غير قليل من حجم الكتاب، الأمر الذي استدعى أن نغيِّر عنوانه ليصير معبراً بدقة عن مضمونه، ولم نجعله "الطبعة الثالثة" رغم الاشتراك في الموضوع وفي قدر كبير من النصّ، وذلك للكبر النسبي لحجم الإضافات الجديدة.

وهكذا جعلنا عنوان هذا الكتاب: **التصوف الإسلامي: في حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري.**

وقبل الختام يسرُّني أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى المؤسسة العربية الدولية للتوزيع لقيامها بنشر هذا الكتاب، وإلى الأخ الأستاذ عبد العزيز السيد أحمد لدعمه وتشجيعه وتسهيل أمور نشره.

وأخيراً، نرجو الله أن يكون عملنا هذا خالصاً لوجهه وأن يغفر لنا ما قد نقع فيه من زلات، إنه غفور رحيم.

هذا، وبالله التوفيق

عزمي طه السيد أحمد

عمان

١٠/٩/٢٠٠٣م

توطئـــة

ظهر التصوّف في المجتمع الإسلامي معروفاً بهذا الإسم في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة[١]، وما زال قائماً حتى وقتنا الحاضر.

والتصوّف الإسلامي ظاهرة إنسانية ذات جوانب متعددة: دينية وفكرية واجتماعية ونفسية وتربوية وسياسية واقتصادية.

تعرّض التصوّف الإسلامي إلى العديد من الانتقادات والهجمات التي وجهت إليه وما زالت توجّه، ووصل الأمر إلى حد اعتبار التصوّف - في نظر بعض خصومه - بدعة وضلالة وكفراً[٢]، ومع ذلك استمرت هذه

---

(١) قال بهذا الرأي عبد الكريم بن هوازن القشيري في: **الرسالة القشيرية**، القاهرة، ١٣١٨هـ، ص ٢٩. ويرى أبو النصر السراج الطوسي في كتابه: **اللمع**، حققه وقدم له د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٤٢، أن اللفظ كان شائعاً أيام الحسن البصري المتوفى سنة ١١٠ هـ. انظر أيضاً هذه المسألة في: رينولد نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، دراسات نقلها الى العربية وعلق عليها: د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦م، ص ٦٨، حيث يرجع نيكلسون شيوع لفظة "تصوف" إلى أخر القرن الثاني الهجري.

(٢) ألفت كتب كاملة وخصصت فصول في بعض الكتب لنقد التصوف والصوفية، نذكر من هذه الكتب؛ كتاب ابن الجوزي: **تلبيس إبليس**، وكتاب ابو الحسن الملطي: **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، وكتاب برهان الدين البقاعي: **مصرع التصوف**، وابن تيمية في عدد من كتبه ورسائله، انظر في ذلك: عبد الرحمن بدوي **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني**، ط٢، وكالة

الظاهرة في الوجود، الأمر الذي يدل دلالة قوية على أن للتصوّف في المجتمع الإسلامي جذوراً راسخة من العسير اقتلاعها منه دون تغيير في بنية هذا المجتمع الأساسية، بل وجذوراً راسخة في العقيدة السائدة فيه، أعني الإسلام، إضافة إلى الجذور التي ترجع إلى الطبيعة الإنسانية - كما سيأتي توضيحه عند الحديث عن مفهوم التصوف.

والتصوّف الإسلامي، كظاهرة إنسانية برزت في المجتمع الإسلامي، كان لا بد أن تظهر فيه عبر الممارسة، جوانب إيجابية وأخرى سلبية، وقد ظهرت خلال تاريخ التصوّف الإسلامي محاولات عديدة لإصلاح التصوّف بتخليصه من السلبيات، كالتي قام بها الهروي والقشيري والغزالي(٣)، كل في ضوء ظروف عصره وزمانه.

هذا الكتاب في توجهه العام يصب في تيار إصلاح التصوّف، لكنه يهدف إلى غاية أبعد من ذلك وهي أن يكون لهذه الظاهرة الإنسانية دور في المشروع النهضوي الحضاري المنشود للأمة العربية الإسلامية.

وقد رأينا أن محاولة الوصول إلى هذه الغاية تستلزم القيام بتحديد مفهوم التصوّف الإسلامي وتوضيح حقيقته، بصورة تسهّل مهمة تقييمه بعد

المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م، ص ص ٦٣-٩٥، حيث عرض نقد الفقهاء والمتكلمين للتصوف، وكذلك "نقد الصوفية لأنفسهم".

(٣) انظر في كتب هؤلاء الصوفية: **منازل السائرين الى رب العالمين** للهروي، و**الرسالة القشيرية** للقشيري، و**الإحياء** و **المنقذ** للغزالي. وانظر كذلك: د. عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، دار الفكر العربي، ص ص ١٠٠-١٣٥ عن تصوف الهروي والأنصاري (توفي ٤٨١هـ)، والذي وصفه الكاتب بأنه "فيلسوف التصوف السلفي ". وانظر أبو الوفا التفتازاني، **مدخل الى التصوف الإسلامي**، ط٣، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣، ص ص ١٤٥-١٥٢، حيث يوجد عرض موجز لمحاولات إصلاح التصوف التي قام بها هؤلاء الصوفية.

ذلك، تقييماً يبين الجوانب الإيجابية والسلبية فيه، وأن نقدم قبل التقييم عرضاً تاريخياً موجزاً يوضح عوامل نشأة التصوف الإسلامي ومراحل تطوره، وآراء أبرز الأعلام في كل مرحلة.

وأود أن أشير إلى أنه سيجري تسليط ضوء – في هذا الكتاب على الإيجابيات أكثر منه على السلبيات، وذلك لوجود العديد من الكتب والرسائل التي خصصت لإبراز سلبيات التصوّف من جهة، وهي كتب لها وجهة نظرها ولها منطلقاتها الجديرة بالاحترام والاهتمام، ولأننا – من جهة أخرى – وذلك هو الأهم، نرغب في إبراز الإيجابيات، هذه التي نطمح أن تفهم وتقدّر ليصار بعد ذلك إلى إعادة صياغتها في صورة تلائم واقع العصر وحاجاته، وتلبي جانباً من طموحات الحضارة المنشودة، فيكون لهذه الظاهرة دورها الإيجابي في المشروع النهضوي المنشود للأمة.

وقد رأينا – في ضوء ما تقدم – أن نجعل البحث في أربعة فصول:

- يتناول الأول منها تحديد مفهوم التصوف الإسلامي وبيان حقيقته على المستوى المفاهيمي النظري وفي ضوء الممارسات الفعلية.
- ويتناول الثاني منها عرضاً تاريخياً يبيّن عوامل نشأة التصوف الإسلامي ومصادره، ويتعرض بإيجاز لمراحل تطوره وأبرز أعلام التصوف في كل مرحلة.
- ويتناول الثالث تقييماً عاماً للتصوف الإسلامي كما جرت ممارسته بالفعل في مختلف عصور الحضارة الإسلامية مبرزين فيه سلبياته وإيجابياته.
- ويتناول الفصل الأخير الدور الحضاري المنشود للتصوف الإسلامي.

الفصل الأول

مفهوم التصوف الإسلامي وحقيقته

تمهيـــد:

جرت أقلام الباحثين في موضوع التصوف على القول بأنه "يصعب تحديد تعريف جامع مانع للتصوف، كما يحدث مع الموضوعات الأخرى"(٤)، وأن أعلام التصوف قدموا تعريفات كثيرة جداً، وصل تقدير كثرتها من قبل أحد أعلام التصوف وكتّابه البارزين، وهو شهاب الدين عمر السهروردي (ت ٦٣٢هـ) في كتابه: عوارف المعارف، إلى الألف، وذلك في قوله: "وأقوال المشايخ في ما هية التصوف تزيد على ألف قول، ويطول نقلها"(٥).

وقد حاول بعض الباحثين مثل نيكلسون(٦)، وقاسم غني تصنيف أبرز هذه التعريفات وترتيبها "على أساس تاريخي"(٧)، كما حاول الأستاذ كامل

---

(٤) مصطفى كامل الشيبي، **صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي**، دار المناهل، بيروت، ١٩٩٧م، ص١٣. (يعاد: الشيبي، **صفحات**).

(٥) عمر بن محمد السهروردي، **عوارف المعارف**، ضمن: **إحياء علوم الدين**، المجلد الخامس (ص ص ٤٢-٢٥٠)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م، ص٦٤ (يعاد: السهروردي، **عوارف المعارف**).

(٦) أحصى نيكلسون في إحدى مقالاته ثمانية وسبعين تعريفا للتصوف الإسلامي منسوبة لأصحابها، معتمداً على **الرسالة القشيرية** للقشيري، وتذكرة **الأولياء** لفريد الدين العطار، **ونفحات الأنس** لعبد الرحمن الجامي، وهذه المقالة مترجمة في كتاب: **في التصوف الاسلامي وتاريخه**، ص ص ٢٨-٤١. ومعظم هذه التعريفات كان الغالب عليها الأحوال التي كانت مسيطرة على قائليها، فجاءت معبرة عن جوانب جزئية مختلفة من التصوف، غير شاملة لجميع عناصره " فكل عبر بما وقع له " كما قال القشيري، وكمثال على ذلك نذكر بعض هذه التعريفات؛ يقول جعفر الخالدي: " التصوف طرح النفس في العبودية والخروج من البشرية والنظر الى الحق بالكلية "،

الشيبي تصنيف هذه التعريفات على أساس البساطة والتركيب في مضامين هذه التعريفات "إلى ثلاث مجموعات: بسيطة ذات جانب واحد، ومركبة ذات جوانب متعددة، وجامعة تتميز بالنضوج والإحاطة والعموم"[٨].

والحق أن هذه جهود علمية يشكر عليها أصحابها، لكنه لا بد لنا من التنبيه إلى أن موضوعاً مختلفٌ على تعريفه وتحديد مفهومه يصعب التعامل معه بطريقة موضوعية تؤدي إلى اتفاق أهل العلم والباحثين عليها، ومن ثَمَّ على نتائجها، ذلك أن كل باحث سيتخذ من أحد التعريفات أو بعضها منطلقاً له في بحثه، وحين تكون التعريفات مختلفة، كثيراً أو قليلاً، فإن نتائج بحوث الباحثين ستكون كثيرة ومختلفة وفقاً لاختلاف منطلقاتها، وهي هذه التعريفات العديدة المختلفة، وهنا يصبح البحث ذاتياً أكثر منه موضوعياً، وحين يفقد البحث صفة الموضوعية، يمكن القول إنه فقد صفة العلمية، أو على الأقل فقد جزءاً كبيراً منها.

وعلى ذلك نرى أنه على الباحثين في موضوع التصوف أن يجتهدوا في تحديد تعريف للتصوف تكون صفة الموضوعية هي الغالبة عليه، إن لم يكن موضوعياً بصورة تامة، حتى يتسنى للباحث أن يقدم بحثاً موضوعياً

وجعله ابو الحسن النوري التخلق بأخلاق الله، وهو عند معروف الكرخي " الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"، وعند الشبلي "الجلوس مع الله بلا همّ "، وروي عن الجنيد عدد من التعريفات للتصوف منها قوله: "التصوف عنوة لا صلح فيها"، وقوله: " التصوف ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع اتباع"، وعرفه الكتاني بقوله: "التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء".. وغير ذلك كثير.

(٧) الشيبي، **صفحات**، ص١٥.

(٨) المرجع السابق، ص١٦.

يساهم في فهم هذه الظاهرة المعقدة والمتعددة الجوانب، ذات التاريخ الطويل في تراث حضارتنا العربية الإسلامية وفي تراث الحضارات الأخرى أيضاً.

وربما كان الأنسب - فيما نرى - لتحقيق مطلب الموضوعية هذا، في دراسة ظاهرة وموضوع تغلب عليه وفيه العناصر الذاتية، هو أن نلجأ إلى أسلوب التعريف الإجرائي والمزاوجة بينه وبين أسلوب التعريف الماهوي.

في ضوء هذا النظر المنهجي، وجدنا أن من واجبنا أن ننظر في تعريفات التصوف المتاحة على كثرتها، وأن نختار منها أقدرها على التعبير عن حقيقة التصوف وأوضحها، فإن لم نجد ما يحقق ذلك نجتهد في وضع تعريف يلبي هذه الغاية العلمية، ونجعله منطلقاً للبحث في موضوع التصوف بعامة والتصوف الإسلامي بخاصة.

لقد نظرنا بالفعل في العديد من تعريفات التصوف، بعد أن كنا قضينا وقتاً في دراسة كتب الصوفية وأقوالهم وما كتب عنهم، وبذلنا في ذلك جهداً، ووجدنا أن هذه التعريفات كان الغالب عليها الأحوال التي كانت مسيطرة على قائليها حين صرحوا بها، فجاءت معبرة عن جوانب جزئية مختلفة من التصوف، غير شاملة لجميع عناصره، وأن الأمر كان، كما قال القشيري، "فكل عبَّر على حسب ما لاح لقلبه"[٩]، وأنه لذلك لا يصلح أي منها أن يتخذ منطلقاً لدراسة موضوعية وشمولية للتصوف والسعي الصوفي في كل مراحله، فاجتهدنا أن نضع تعريفاً للتصوف بعامة، ثم للتصوف الإسلامي - إذ هو تصوف منسوب إلى الإسلام - وحرصنا أن يكون تعريف التصوف

---

(٩) عبد الكريم بن هوازن القشيري، **الرسالة القشيرية**. وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٢٣٦.

الإسلامي مبيناً لما بينه وبين التعريف العام للتصوف من العناصر المشتركة ومبرزاً للعناصر الخاصة به، وأن يكون كل منهما شاملاً

للعناصر الرئيسة التي تشكل أركانه وتبين حقيقته بصورة عامة، كما حرصنا على أن تكون عبارته واضحة ودقيقة ومميزة له (أي للتصوف الإسلامي) عن غيره من الظواهر القريبة منه أو المتداخلة معه والمنسوبة إلى الإسلام، مثل مصطلحات الزهد الإسلامي، والعبادة الإسلامية والأخلاق الإسلامية والثقافة الإسلامية.. وهذه كلها مصطلحات تعبر عن ظواهر مختلفة مرتبطة بالإسلام من جهة وتتقاطع فيما بينها في العديد من الأجزاء من جهة أخرى.

وسوف يرى القارئ أن بحثنا في بيان حقيقة التصوف والسعي الصوفي وتحديد مراحله وتقويمه، بل وما نتطلع إليه من دور إيجابي يقوم به في المشروع النهضوي للأمة، قد جاء كله منطلقاً من هذا التعريف، ومتسقاً معه، كل ذلك سعياً نحو جعل دراسة التصوف الإسلامي دراسة موضوعية وعلمية قدر الإمكان، وبقدر ما تسمح به ظاهرة التصوف -التي تشكل العناصر الذاتية أغلب أركانها وأجزائها- من موضوعية.

إن هذه الخطوة المنهجية الأساسية (أعني تحديد تعريف للتصوف الإسلامي) بجانب كونها تيسِّر لنا أن نجعل من الكلام عن التصوف كلاماً علمياً - كما أشرنا آنفاً - فإنها تحقق - فيما نرى - عدداً من المقاصد الأخرى التابعة، أحدها: تسهيل فهم حقيقة التصوف على المتعلمين وطالبي الحق ومتلقي الخطاب بعامة، وثانيها: تسهيل عملية المشاركة الواعية في تقييم التصوف والسلوك الصوفي بصورة أكثر دقة وموضوعية، وبيان ما فيه من إيجابيات وسلبيات؛ وثالثها: تسهيل مهمة استثمار ما في التصوف من إيجابيات وإبراز الدور الحضاري الذي يمكن أن يساهم به التصوف

الإسلامي في المشروع النهضوي الحضاري للأمة، هذا المشروع الذي يحتاج إلى استثمار كل طاقات الأمة وإمكاناتها بلا استثناء.

اشتقاق اسم التصوف:

تباينت آراء الباحثين القدامى والمحدثين في أصل لفظ تصوف، ونورد فيما يلي أبرز هذه الآراء:

١- أنه مشتق من الصوف، وقد كان الصوف لباس الزهاد في المجتمع الإسلامي، بل وقبل الإسلام، فقيل: تصوف الرجل إذا لبس الصوف. ويذهب إلى هذا الرأي علماء، منهم: أبو نصر السرّاج الطوسي[١٠]، وعلي بن عبد الرحيم القناد[١١]، وابن خلدون[١٢]، وغيرهم. وهذا أصوب الآراء من حيث الاشتقاق اللغوي.

٢- أنه مشتق من الصفو أي صفاء النفس، ذلك أن تصفية النفس أحد مستلزمات التصوف للوصول إلى الغاية القصوى، أي الوصول إلى الحضرة الإلهية، ومع أن هذا الرأي يشير إلى أبرز مضامين التصوف إلا أن اشتقاق التصوف من الصفو أو الصفاء بعيد بحسب مقتضى اللغة. ومن القائلين بهذا الرأي بشر بن الحارث، وذلك في قوله:

---

(١٠) أبو نصر السرّاج الطوسي، **اللمع**، حققه وقدم له وخرّج أحاديثه: د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، ١٩٦٠، ص ص ٤٠-٤١.

(١١) الشيبي، **صفحات**، ص١٥.

(١٢) الشيبي، **صفحات**، ص١٥.

"الصوفي من صفا قلبه لله"[١٣]، وفي تأكيد هذا الرأي وجدنا أحد الصوفية الشعراء يقول:

تحيَّر الناس في الصوفـــي واختلفـــوا
فيه فظنوه مشتقـــاً مـــن الصـــوفِ
وليس يحمل هـــذا الاســـم غيـــر فتـــىً
صافي فصوفي حتى لُقِّـــب الصـــوفي

٣- أنه منسوب إلى أهل الصُفّة، وهم جماعة من فقراء المهاجرين، كانوا يبيتون في مسجد رسول الله، مداومين على العبادة، يعيشون على الصدقات، فسمي الصوفية بهذا الاسم "لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصُفّة"[١٤]. ونسبة الصوفية إلى الصُفّة بعيدة أيضاً في اللغة.

٤- أنه مشتق من الصف الأول في الصلاة، تمثلاً بأولئك الذين يحرصون على الصلوات مبكرين ليصلوا في الصف الأول تقرباً إلى الله؛ والنسبة إلى الصَّف صَفِّي وليس صوفي.

٥- أنه نسبة إلى رجل من اليمن لقبه صوفة، وهو الغوث بن مرّ بن أدّ، وسمي أبناؤه من بعد "بنو صوفة"، وقد كانت أم الغوث نذرته ربيطاً لبيت الله الحرام بمكة، وقيل إن أمه شاهدته في يوم شديد الحر منهكاً مسترخياً، فقالت: "ما صار ابني إلا صوفة"، وقد استمر بنو صوفة في

---

(١٣) أبو بكر محمد الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، قدم له وحققه وعلق عليه محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط٢، ١٩٨٠م، ص٢٨.

(١٤) المصدر السابق، ص٢٩.

القيام ببعض مناسك الحج في الجاهلية فترة من الزمان، فصار من تشبه بصوفة وبنيه في الانقطاع إلى الله صوفياً[١٥].

٦- أنه نسبة إلى "الصوفانة"، وهي "بقلة زغباء" تنبت في الصحراء، كان الصوفية يقتاتون عليها حين ينقطعون من الزاد في أثناء سياحاتهم، والنسبة إليه في اللغة صوفاني، وهو رأي ضعَّفه أكثر الباحثين[١٦].

٧- أنه مشتق من كلمة صوفيا Sophia اليونانية، ومعناها الحكمة، وقد قال بهذا الرأي البيروني (ت ٤٤٠هـ)، وبعض المستشرقين، واستغربه غالبية الباحثين في التصوف، وقد رأى زكي مبارك أنه لماذا لا تكون كلمة صوف العربية قد رحلت إلى معابد اليونان فأصبحت صوفيا؟[١٧]. أما كامل الشيبي فيربط هذا الرأي بما دخل التصوف في مرحلة متأخرة (القرن الخامس الهجري) من تأثيرات من الفلسفة اليونانية[١٨].

---

(١٥) انظر تفصيلاً لهذا الرأي في: زكي مبارك، **التصوف في الأدب والأخلاق**، ج١، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا – بيروت، (د. ت)، ص ص ٤١-٤٢.

(١٦) انظر: عمر فروخ، **التصوف في الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨١، ص٢٢.

(١٧) زكي مبارك، **التصوف في الأدب والأخلاق**، ج١، ص٥٤. هذا الحدس من زكي مبارك يدعمه قول أفلاطون في **محاورة كراتيليوس**، إن أصل كلمة Sophia يرجع إلى أصل أجنبي، فهي ليست كلمة أصيلة في اليونانية. انظر تعليقنا على هذا القول في: عزمي طه السيد أحمد، **أفلاطون، محاورة كراتيليوس**، وزارة الثقافة، عمان، ١٩٩٥م، ص ص ٨١-٨٣.

(١٨) كامل مصطفى الشيبي، **صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي**، دار المناهل، بيروت، ١٩٩٧م، ص٩.

هذه هي أبرز الآراء التي قيلت في اشتقاق لفظ تصوّف، ونرى أن أقربها إلى الاشتقاق هو نسبتها إلى الصوف، وهو اشتقاق يشير إلى الجانب المظهري من التصوف، وهو لبس الصوف علامة على الزهد والتنسك، وأن أقربها من حيث المضمون هو نسبتها إلى صفاء القلب، ذلك أن صفاء القلب يمثل عنصراً أساسياً من عناصر التصوف.

مفهــوم التصــوّف (بعامــة)

سنقدم للتصوف بعامة تعريفاً نرى أنه يبيّن حقيقة كل تصوف بإطلاق، من خلال إبراز العناصر الرئيسة والأساسية فيه، وهو التحديد الآتي:

التصوّف سلوك إرادي ظاهري وقلبي متواصل، دعامته ممارسة الفضائل الخلقية، له دوافع وحوافز ترجع إلى استعداد خاص يتفاوت لدى الأفراد، وإلى اعتقاد معين، وإلى تجربة شخصية مرتبطة بظروف بيئية؛ وهدف هذا السلوك هو التقرّب من المطلق أو الله، وغايته القصوى الاتصال به، الأمر الذي يترتب عليه حدوث الفناء واكتساب العرفان، والتحقق بالطمأنينة والسعادة القصوى.

هذا التحديد - فيما نرى - يغطي جميع عناصر التصوّف الأساسية، وتوضيح ذلك يحتاج إلى وقفة نُجلّي فيها هذه العناصر.

نبدأ **بالعنصر الأول** من عناصر هذا السلوك المسمّى بـِ التصوّف وهو: **الدوافع والحوافز، هذه** التي ذكر التعريف أن **أولها الاستعداد الخاص**، فنقول: لا يمكن أن يكون هناك سلوك صوفيّ إذا لم يكن عند صاحبه استعداد داخلّي في فطرته وطبيعته لمثل هذا السلوك، والأمر في ذلك شبيه بما نلاحظه من سلوك الأفراد المتنوع: بعض يغلب على سلوكه الاهتمام بمجال معين من الفنون كالموسيقى أو الرسم أو الشعر. الخ، وآخرون يغلب على سلوكهم الاهتمام بالرياضة البدنية أو العقلية (الرياضيات)، أو علم التاريخ أو

مهنة عملية معينة كالنجارة أو التجارة أو غير ذلك، وبعض يغلب عليه الاهتمام بالسلوك الصوفي، فالاستعداد للسلوك الصوفي واحد من جملة الاستعدادت العديدة التي يولد الإنسان مزودا بها، والتي يمكن ملاحظتها من خلال سلوك الأفراد، بصور متفاوتة في الوضوح، تصل في حدها الأدنى إلى درجة تكاد لا يلحظ لها أثر.

ونقول في تدعيم هذا الرأي إن الإنسان لا يستطيع الطيران في الهواء بنفسه كالطيور، وذلك دليل على أنه لا يوجد لديه ابتداء وفي أصل خلقته الاستعداد للطيران، بينما الطيور لديها هذا الاستعداد في أصل خلقتها، فنرى بعضها يطير بعد خروجه من البيضة بوقت قصير، لكن الإنسان لديه استعداد للمشي والركض والقفز، إذ هو يمارس كل هذا بعد ولادته بوقت محدد، وكذلك نقول إن الإنسان يمارس سلوك التقرب من المطلق أو الله، فلو لم يكن لديه استعداد لهذا النوع من السلوك لما كان بإمكانه ممارسته.

وقد بحث الصوفية المسلمون هذه المسألة، وقالوا، بصورة عامة، إن السعي الصوفي أمر فطري في النفس الإنسانية، "وأن العلوم مركوزة في جميع النفوس الإنسانية، وكلها قابلة لجميع العلوم"[١٩] وقدموا لذلك أدلة ذات طابع عقلي مستندة على بعض النصوص الدينية، فهم يرون أن في الإنسان شيئا ما إلهيا لأن مصدره هو الله، وهو تلك النفخة الإلهية المشار إليها في قوله تعالى في قصة خلق آدم عليه السلام: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾[الحجر: ٢٩](ص/٧٢)، فهذا الشيء أو الجانب"

---

[١٩] ابو حامد الغزالي، **الرسالة اللدنية**، ضبطه وقدم له رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، دمشق، ١٩٨٦، ص ١٠٥.

يكون وجهه إلى أصله ومرجعه "[٢٠]، فالتوجه إلى الله والسعي إلى الاتصال به، أمر في طبيعة الإنسان وفطرته إذ هو رجوع الفرع إلى أصله، كما فهمه صوفي كالغزالي.

ويدعم الصوفية المسلمون هذا القول بفطرية النفس في سعيها للاتصال بالله (المطلق) بالاستشهاد بالآية الكريمة التي أطلق عليها إسم آية الميثاق، وهي قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ ﴾ [الأعراف:١٧٢]، ففهموا من هذه الآية أنه كانت للنفوس قبل أن تتحد بأجسادها معرفة بالله وبربوبيته لها[٢١].

ونجد صوفيًا بارزاً، وهو ابن عطاء الله السكندري يؤكد فطرية المعرفة بالله، إذ يرى أن كل موجود في الوجود يعرف الله بما أودعه في ذاته من المعرفة بحسب وسعه الخاص"[٢٢]، مستعيناً بالآية الكريمة: ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ ﴾ [الإسراء:٤٤] والتي يرى أن معناها شمل "الإنسان والملَك والحيوان والجماد والهواء والتراب والماء"[٢٣].

ويرى الصوفيّة المسلمون بعامة أن من عرف الله اشتاق إليه وسعى للوصول إلى حضرته، كما يرون – من جهة أخرى – أن اتباع الإنسان

---

(٢٠) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٢١) د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، **ابن عطاء الله السكندري وتصوفه**، ط٢، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٩، ص ٢٧٠.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٢٦٩.

(٢٣) ابن عطاء الله السكندري، **مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح**، مصر ١٣٢٢هـ، ص ٤٠.

لأهوائه وشهواته المختلفة وإقباله على الدنيا هو الذي يطمس هذه الفطرة[٢٤]، ومن هنا كان "قطع العلائق" بالدنيا أحد جوانب السلوك الموصول إلى الحضرة الإلهية (المطلق).

وفي التصوّف الهندي يلاحظ أن الهدف الأسمى للسلوك الصوفيّ يصدر عن "ظمأ حاد إلى المطلق ينشأ في روح الفرد فيحتلها ويشغل جميع جوانبها ويملك عليها كل مشاعرها فتصبح ولا همّ لها سوى الاتحاد بهذا المطلق"[٢٥]، وهو ظمأ تتميز به بلا شك بعض النفوس بصورة بارزة قوية، لكنه بشكل عـــام كامن في جميع النفوس.

أما **العنصر الثاني** من عناصر الدوافع والحوافز فهو: **الاعتقاد المعين**، ذلك أن من يسلك طريقاً يرى أنها توصله إلى المطلق، لا بد أن يكون لديه اعتقاد يتضمن تصوراً معيناً للمطلق أو الإله الذي يريد الوصول إليه، وأن يكون لديه تصور معين لحقيقة الإنسان الذي يريد أن يتصل بالمطلق، ولا بدَّ أن تسمح هذه التصورات بإمكان قيام نوع من الاتصال بين الإنسان والمطلق، لذلك فنحن لا نتوقع وجود صوفيّ ملحد، أو وجود تصوّف في ديانه لا تسمح بمثل هذا الاتصال بين الإنسان والمطلق، كالديانة الطبيعية التي ظهرت في أوروبا في القرن الثامن عشر. أما الديانات السماوية فإن تصور الإنسان والله فيها يسمحان بقيام اتصال بينهما وبالتالي ظهور التصوّف عند معتقديها، والديانة البرهمية الهندية - أيضاً - تسمح تصوراتها للإله والإنسان بقيام مثـــل هـــذه الصلـــة،

---

[٢٤] الغزالي، **الرسالة اللدنية**، ص ١٠٨.

[٢٥] د. محمد غلاب، **التصوف المقارن**، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، القاهرة، ١٩٥٦م، ص ١٣٨.

وبالتالي ظهور التصوّف عند معتقديها[٢٦].

أما **العنصر الثالث** من عناصر الدوافع والحوافز فهو **التجربة الشخصية** المرتبطة ببيئة الفرد، وهذه التجربة ليست تلك التجربة الطويلة العامة التي تشمل جميع مراحل وجوانب السلوك الصوفيّ عند الفرد، وإنما هي جزء يسير منها يأتي في البداية. ويمكن وصف هذه التجربة بالقول بأنها تبدأ بواقعة معينة[٢٧]، تكون بمثابة الشرارة التي تشعل الحطب القابل

---

(٢٦) أنظر: المصدر السابق (فصل عن التصوف الهندي وكتابه المقدس الفيدا)، ص ص ١٣٨-١٥٦.

(٢٧) يمكن أن نضرب أمثلة لهذه الوقائع التي تسبب هذا التاثير، فهي قد تكون عباره أو قولا سمعه الفرد من شخص ما قد يكون أباً أو أماً أو أخاً أو أستاذاً أو شخصاً صادفه أو ربما كان لصاً أو معتوهاً، وقد يكون قرأه في كتاب أوصحيفة، وقد يكون حلماً مما يقع للنائم، فيكون حدث له حدث ما، او رأى فيه شخصاً معيناً، كأن يرى البعض الرسول صلّى الله عليه وسلم او صحابياً أو عالماً معروفاً أو عزيزاً فقده أو غيرهم مما يصعب حصره، وقد يكون شربة ماء شرق بها فكادت أن تودي بحياته، أو موقفاً أشرف فيه على الهلاك أو غير ذلك، أو حاجة دعا الله فيها فأحس بأن الله استجاب لدعائه، ولعله من الأمور الطريفة أن يبحث باحث عن مثل هذه الوقائع التي غيرت سلوك أفراد كثيرين نحو السعي إلى الاتصال بالله. ونسوق مثالاً على واقعة كانت السبب في دخول الفضيل بن عياض طريق التصوّف، وقد رواها ابن خلكان، قال: "كان (أي الفضيل) في أول أمره (أو عمره) شاطراً يقطع الطريق بين أبيورد وسرخس، وكان سبب توبته أن عشق جارية، وبينما هو يرتقي الجدران اليها، سمع تالياً يتلو: **(ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله)** (سورة الحديد/ آية ١٦)، فقال: يا رب، قد آن، فرجع وآواه الليل إلى خربة، فإذا فيها رفقة، فقال بعضهم: نرتحل، وقال بعضهم: حتى نصبح، فإن فضيلا في الطريق يقطع علينا فتاب الفضيل وآمنهم، وكان من كبار السادات. (نقلا عن: عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الاسلامي**، ص ٢٦٥).

للاشتعال، ذلك أن هذه الواقعة تتفاعل مع بعض خبرات الفرد التي وقعت له في بيئته الإجتماعية التي يعيش ذيها، سواء كانت خبرات ذاتية شخصية أم اجتماعية وقعت له داخل الأسرة أو المدرسة أو المجتمع، أو كانت خبرات متصلة بالوضع الاجتماعي العام أو السياسي أو الاقتصادي أو الفكري أو الثقافي...، ويتولد عن هذا التفاعل حركة واضطراب وتوتر يشمل كيان الفرد بأكمله. هذا ما نقصد بالتجربة الشخصية هنا.

هذا التفاعل أو هذه التجربة الشخصية تستثير الاستعداد الكامن في النفس الذي أشرنا إليه آنفاً، فتحس النفس بحاجتها إلى إشباع هذا الاستعداد والتعبير عنه، كما تُلجيء هذه التجربة الفرد المضطرب الحائر إلى العقيدة التي يعتقدها يستشيرها في أمره، فإن كانت عقيدة تسمح تصوراتها بقيام صلة بين الفرد والمطلق تعلّق بذلك، معتبراً أنه وجد فيها الناصح المشفق الأمين، وعندها الجواب الشافي للغليل. وينتهي - في الغالب - بعد ذلك كله، ما كان فيه من توتر واضطراب وتفكير وتأمل، يصل إلى ما يسميه الصوفيّة المسلمون بـــ **الإرادة**، والتي يعرفها القشيري بقوله: " نهوض القلب في طلب الحق سبحانه وهي عنده "بدء طريق السالكين، وهم اسم لأول منزلة القاصدين إلى الله تعالى"[٢٨]، أو ما أسماه بعض الباحثين "الميلاد الجديد"، حيث يتخذ المرء قراره الحازم الجازم بسلوك الطريق المؤدي إلى المطلق، فيبدأ مرحلة جديدة في حياته، وكأن ذلك ميلاد جديد له.

---

[٢٨] القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ٢٣٦، وانظر أيضاً د. عبد الفتاح بركه، **في التصوف والأخلاق**، دراسات ونصوص، ط٢، دار القلم، الكويت، ١٩٨٣، ص ص١٢٠-١٢٥.

وغالباً ما يلجأ مثل هذا الشخص (المريد) إلى شخص صاحب خبرة في هذا المجال يستعين به للدخول في هذا النوع الخاص من السلوك، وهذا الشخص الخبير هو (الشيخ).

هذه العناصر الثلاثة، إذا ما اجتمعت وتفاعلت نتج عنها - كما تقدمت الإشارة - قرار حازم، يتجلّى فيه دور الإرادة واضحاً، الأمر الذي جعل صوفيّة المسلمين يسمونها بهذا الإسم: **الإرادة**، وهي بداية لرحلة طويلة وشاقة هي رحلة السعي الصوفيّ، وهي رحلة تحتاج إلى بذل الكثير من الجهد الذي يتركز على تصفية النفس من كل ما عدا الهدف الأسمى، وهو المطلق أو الله، والاتصال به، ويكاد جميع الصوفية بعامة يتفقون على أن تصفية النفس إنما تتم بترك الرذائل وممارسة الفضائل الخلقية.

والصوفيّة المسلمون يشبهّون بل ويسمون هذا السعي بالسفر، ويقسمونه إلى مراحل أطلقوا عليها اسم المقامات، وهم خلال هذا السعي تنتابهم حالات نفسية في كل لحظة موضوعها الرئيس ومحورها هو الله سبحانه وتعالى: وقد أطلقوا عليها اسم الأحوال.

فإذا أوصل السعي إلى الهدف، أي الاتصال بالمطلق، وهو بطبيعة الحال اتصال غير مادي، حدث للصوفيّ أمور أساسية هي: الفناء، وعنده تتكشف الحجب وتحدث المشاهدة، ثم العرفان، ويترتب على ذلك التحقق بالسعادة القصوى.

مفهـــوم التصـوف الإسلامـي

ما تقدم تحديد لمفهوم التصوف بعامة، وتوضيح عام للسلوك الصوفيّ حتى يصل إلى غايته القصوى، فإذا أردنا أن نخصص الحديث ونتكلم عن التصوّف الإسلامي، فسنجد أننا بحاجة إلى إضافة بعض العبارات المخصِّصة إلى التعريف العام، ويمكننا أن نضع المفهوم الآتي لتحديد التصوّف الإسلامي، فنقول:

التصوّف الإسلامي سلوك إرادي ظاهري وقلبي متواصل مستند إلى شريعة الإسلام، دعامته الفضائل الخلقية الإسلامية، له دوافع وحوافز ترجع إلى استعداد خاص يتفاوت لدى الأفراد، وإلى عقيدة الإسلام، وإلى تجربة شخصية مرتبطة بظروف بيئية، وهدف هذا السلوك هو التقرّب من الله، وغايته القصوى الوصول إلى الحضرة الإلهية[٢٩] والاتصال بالله، الأمر الذي يترتب عليه حدوث الفناء واكتساب العرفان والتحقق بالطمأنينة والسعادة القصوى.

هذا التحديد للتصوّف الإسلامي إذا ما قورن بالتحديد العام للتصوّف، تبيَّن ما يختلف فيه التصوّف الإسلامي عن غيره من أشكال التصوّف الأخرى، وهذا الاختلاف نجده في الأمور التالية:

---

(٢٩) انظر فيما يلي توضيح المقصود بالحضرة الإلهية.

* الاعتقاد الذي يكون عليه الصوفيّ؛ فالصوفيّ المسلم ينطلق من عقيدة الإسلام وتصورها لحقيقة كل من الله والإنسان والكون، والصوفيّ الهندي ينطلق مّن عقيدته وديانته الهندوكية والصوفيّ المسيحيّ ينطلق من عقيدته المسيحية.. وهكذا.

* السلوك الذي يمارسه الصوفيّ بما في ذلك الوسائل المختلفة التي يتخذها لكي توصله إلى غايته، فالصوفيّ المسلم يحدد طريقته في السلوك بالرجوع إلى الإسلام وشريعته وآدابه ولا يسلك سلوكاً يخالف أو يناقض ما هو مقرر في شريعة الإسلام قولاً كان أم فعلاً، وهذا يشمل ممارسته للفضائل الخلقية الإسلامية.

وهكذا فإن الصوفيّ المسلم يعتقد بالإسلام عقيدة وشريعة وأخلاقاً ويلتزم بذلك كله، وسلوكه ووسائله إسلامية المظهر، وهو حين يستخدم وسائل غير إسلامية في أصل نشأتها فلا بد أن تكون مقبولة في ضوْء الإسلام وغير متعارضة مع أي أصل أو مبدأ فيه.

إن الاختلاف بين التصوّف الإسلامي وغيره من أنواع التصوّف الأخرى، في هذين الأمرين (الاعتقاد والسلوك) يترتب عليه اختلاف في النتائج التي يمكن أن يحققها السعي الصوفيّ في كل نوع منها، إذ نستطيع القول بصورة عامة:

كلما كانت العقيدة أصوب في تصوراتها عن الله والإنسان وعن الصلة بينهما، كانت النتائج التي يمكن الوصول إليها في السعي الصوفيّ أصوب، أي تكون النتائج على مذاق الاعتقاد (متمثلين بقول المناطقة: تكون النتائج على مذاق المقدمات)، ونستطيع القول أيضاً: **كلما كانت وسائل التقرب إلى الله ومظاهر السلوك الصوفيّ أكثر صحة ودقة وإحكاماً كانت**

النتائج أكثر صحة ودقة وإحكاماً، فالحال في هذا الجانب شبيه بالحال في الجانب السابق (الاعتقاد)، والحق أن الأمرين لا ينفصلان، فلا يكفي صواب العقيدة وحده، ولا صحة السلوك والوسائل وحدهما للوصول إلى النتيجة الصحيحة من السعي الصوفيّ، بل لا بدَّ من صحة الأمرين معاً.

التصوف الأكمل

ما تقدم آنفاً يقودنا إلى السؤال عن أصوب الاعتقادات وعن أصوب الوسائل ومظاهر السلوك ومن أين نحصل عليها؟ أو من يحددها؟ ومن يضعها؟ .. الجواب في نظرنا هو أن الاعتقاد الأصوب حول حقيقة الله والإنسان والصلة بينهما، وكذلك السلوك الأصوب إلى الله لا يكونان إلا من عند الله ومن وضع الله، وهذا ممكن فقط من خلال الوحي الذي وصل إلى الإنسان وحافظ عليه دون تحريف او تبديل أو تغيير، وذلك هو الإسلام.

وبيان ذلك أن نقول: إما أن يكون الإنسان هو المحدد للاعتقاد وللسلوك إلى الله، أو خالق الإنسان، والأقدر على وضع الأصوب والأكمل في الاعتقاد والسلوك، هو العالِم على الوجه الأكمل بحقيقة الله وحقيقة الإنسان، وهذا العلم غير ميسور للإنسان فعلمه - باعترافه هو - قليل ضئيل، والله أكَّد ذلك في كتابه الكريم بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝ ﴾ [الإسراء:٨٥]، ولا يملكه إلا الله سبحانه وتعالى العالِم علماً مطلقاً، خالق الإنسان وكل شيء في الوجود، وهو كما يؤكد القرآن الكريم يعلم حقيقة المخلوقات وحقيقة الإنسان، قال تعالى: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ۝ ﴾ [الملك:١٤]. ومن لطف الله بعباده أن بيَّن لهم الاعتقاد الأصوب والسلوك الأصوب من خلال أنبيائه ورسله الذين تلقوا ذلك وحياً ليعلموه للناس، ثم إن الوحي الإلهي الذي أوصله الأنبياء والرسل إلى البشر

قد تدخل الناس فيه تغييراً وتحريفاً باستثناء الوحي –الإسلام، فلم يبقَ للباحث عن التصوف الأكمل إلا طريق البحث عن الاعتقاد الأصوب والسلوك الأصوب في هذا المصدر الأخير، أعني الإسلام.

إن الوحي – الإسلام الذي أراد الله له الحفظ والبقاء دون تغيير أو تحريف هو "هبة للإنسان من (الرحمة الإلهية) تمكنه من السير عبر المتناهي إلى اللامتناهي"[٣٠] سيراً واثقاً لا اضطراب فيه ولا انحراف عن الجادة، إنه الوسيلة الوحيدة التي يستطيع الإنسان بها كشف أسرار الألوهية وأسرار الإنسان والكون[٣١]، بجانب تحديده لمعالم السلوك الأقوم والأسلم إلى الله.

إن الوحي – الإسلام محدود في مصدريه: الكتاب والسُنَّة، ومحدود في عقائده وتعاليمه وشعائره، لكنه مع ذلك يطلُّ داخلّياً على اللامتناهي[٣٢]، لأنه صادر عنه، ومن هنا كان اهتمام الصوفيّة بالبحث عن المعاني الباطنة لنصوص الوحي، للاسترشاد بها في سعيهم نحو غايتهم.

نستطيع – في ضوء ما تقدم آنفاً – القول بأن التصوّف الأكمل لا يمكن أن يمارس خارج نطاق الوحي – الإسلام (عقيدة وشريعة وأخلاقاً)، وكذلك القول بأن التصوّف الإسلامي لا يمكن أن يمارس في إطار اعتقادات غير عقيدة الإسلام كالمسيحية أو البوذية أو البرهمية أو غير ذلك من المعتقدات.

---

(٣٠) سيد حسين نصر، **الصوفية بين الامس واليوم**، ص ٣٤٠.

(٣١) المصدر السابق، ص ٣٤.

(٣٢) المصدر السابق، ص ص ٣٦-٣٧.

لقد تحدثنا آنفاً عن عنصر الدوافع والحوافز في السلوك الصوفيّ وأشرنا إلى رأي الصوفيّة المسلمين أن الاستعداد للتصوّف، بالمعنى الذي جرى تحديده، أمر فطريّ لدى الناس جميعاً، وذكرنا أن التجربة الشخصية - التي هي واقعة معينة تكون بمثابة الشرارة التي تجعل الفرد يضطرب ويتوتر ويفكر ويتأمل، وذلك بتفاعلها مع خبراته التي وقعت له في بيئته - هي التي تخرج الاستعداد من حال القوة إلى حال الفعل، وقلنا إنه لا بدّ من وجود عقيدة يؤمن بها الصوفيّ تسمح تصوراتها عن الله وعن الإنسان بقيام التصوّف، وأن التصوّف الإسلامي ينطلق من الإسلام: إيماناً بعقيدته، وسلوكاً وفق شريعته، وتحلّياً بأخلاقه وآدابه، متجهاً نحو نهايته القصوى وهي الوصول إلى الحضرة الإلهية، ونرى بعد هذا أن توضيح حقيقة التصوّف الإسلامي في الصورة التي ينبغي أن تكون، يحتاج منا إلى إشارة إلى العقيدة، وأخرى إلى مرحلة السلوك، وثالثة إلى النهايات، أي الغاية القصوى وما يترتب عليها من نتائج.

العقيدة في التصوف الإسلامي

من المعلوم أن الله في عقيدة الإسلام واحد أحد: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝ ﴾[٣٣][الإخلاص:١-٢]، وهو ﴿ هُوَ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾[٣٤] [الأنعام:١٠٢] في هذا الوجود، وإليه ينتهي كل شيء حين تنتهي المدّة المقسومة لهذا الكون في يوم الدين، فالله ﴿ مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝ ﴾[٣٥] [الفاتحة:٤] ومع أن الله في أحديته وفي ذاته ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾[٣٦] [الشورى:١١]، إلا أن الله ذكر له صفاتاً وأسماء يستطيع المرء بتأملها وفهمها أن يزداد معرفة بالله،

(٣٣) سورة الإخلاص/ ١، ٢.

(٣٤) سورة الأنعام/ ١٠٢، الزمر/ ٦٢ وغيرها.

(٣٥) سورة الفاتحة/ ٤.

(٣٦) سورة الشورى/ ١١.

ولقد شغف الصوفية المسلمون بتأمل أسماء الله الحسنى، لأن تأملهم لها وتعمقهم في إدراك دلالاتها يجعلهم أكثر معرفة بالله الذي هو هدف سعيهم الصوفي، ويجعلهم بالتالي أكثر قربا إليه.

أما الإنسان، كما أوضح الإسلام حقيقته فهو مخلوق لله، خلقه من طين ومن صلصال في الأصل، ثم أضاف إلى هذا الجانب المادي نفخة إلهية من روحه، ثم هو بعد ذلك يخلقه الله عن طريق التكاثر من النطفة، وهذا ما تقرره الآيات الكريمة الآتية، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴾ [المؤمنون:١٢] [٣٧]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴾ [الحجر:٢٦] [٣٨]، وقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [الحجر:٢٩] [٣٩]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾ [الإنسان:٢] [٤٠].

وأما العلاقة بين الإنسان والله فتشير إليها آيتان كريمتان من الآيات الجامعة، وهما قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة:٣٠] [٤١]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات:٥٦] [٤٢]، فالله جعل الإنسان خليفة في الأرض، فهي مكان نشاطه، وحدد الغاية من خلقه وهي العبادة، والعبادة لها معنيان: عام وخاص فالعبادة بالمعنى العام "إسم

---

(٣٧) سورة الحجر/ آية ٢٦.

(٣٨) سورة الحجر/ آية ٢٩.

(٣٩) سورة الحجر/ آية ٢٩.

(٤٠) سورة الإنسان/آية ٢.

(٤١) سورة البقرة/ آية ٣٠.

(٤٢) سورة الذاريات/ آية ٥٦.

جامع لكل ما يحبه الله تعالى ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة"، **والعبادة بالمعنى الخاص** هي أداء الشعائر الدينية المفروضة والمندوبة، وهذه لها حدّها الأدنى الإلزامي لكن حدّها الأعلى غير محدود، فهي باب مفتوح لكل من أراد المزيد، وهذا الباب هو المسمّىّ في الشريعة بالنوافل، والعبادة في الإسلام، بمعناها العام والخاص، تقرُّب العبد من الله، والحديث القدسي المشهور عند الصوفيّه والذي يؤكد هذا المعنى بصراحة هو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربِّه: "**ما تقرب إليَّ عبدي، بأفضل مما افترضته عليه من الفرائض، ولا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت عينه التي يبصر بها وسمعه الذي يسمع به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها.. الخ**". وقد كان لهذا الحديث مكانة كبيرة عند الصوفيّة المسلمين(٤٣)، فهو يبيّن أن هناك سبلا للتقرب إلى الله أفضلها القيام بالفرائض، ثم الزيادة في التقرب تكون بالزيادة فوق الفرائض، أي بالنوافل، حتى إذا دنى العبد، منَّ الله عليه بالمحبّة التي تتحقق له على أثرها غاياته وأهدافه بلا حدود ولا حصر.

ما نريد تأكيده هنا هو أن عقيدة الإسلام تتيح قيام سعي من جانب العبد باتجاه الله، الأمر الذي يجعل قيام التصوّف الإسلامي أمراً طبيعياً في ظل هذه العقيدة، فالله خالق الإنسان، وهو الكمال المطلق، والإنسان مخلوق له وعبده، فيه جانب إلهي يتجلى في هذه النفخة الروحية الإلهية، والله خلقه

---

(٤٣) قلما نجد صوفيا لم يتحدث بهذا الحدث وعنه وعن فهمه الخاص له، وفي ضوئه فُسِّر الكثير من شطحات الصوفية أو من كراماتهم، انظر مثالاً على هذا ما ورد عند صاحب **اللمع**، ص ص ٤٦١-٤٦٣، حيث فسر بعض شطحات أبي يزيد البسطامي القولية مؤكداً في النهاية أن "كل ذلك مستخرج من قوله صلى الله عليه وسلم: يقول الله تعالى: "ما زال عبدي يتقرب إليّ ..الخ" ص ٤٦٣.

للعبادة وفرضها عليه، وبها وحدها يتقرّب إليه، فيتحقق له بالقرب النجاة والسعادة القصوى في الدنيا والآخرة.

السلوك في التصوف الإسلامي (المقامات والأحوال)

ننتقل الآن إلى الحديث عن السلوك الصوفيّ والذي يبدأ بعد أن يهدأ الاضطراب والتوتر وبعد مرحلة "الإرادة" التي تليه، كما تقدم ذكره آنفاً.

يبدأ المرء الذي قرر أن يسلك الطريق الموصل إلى الله – في الأغلب – بالبحث عن شخص صاحب خبرة في هذا المجال ليرشده إلى السلوك الأصوب والطريق الأمثل الذي يوصله إلى هدفه ومبتغاه، وهذا الشخص المرشد هو الشيخ الذي يتتلمذ عليه المريد (أي الذي قرر **وأراد** أن يسعى إلى الوصول إلى الحضرة الإلهية والاتصال بالله).

والسلوك إلى الله – وتسميه الصوفيّة بِـــ السفر، وهو سفر روحي – يحتاج إلى أن يُخلّي السالك قلبه من كل ما عدا الله، فلا يتعلق قلبه بالدنيا وما فيها من مغريات شتى، ويكتفي منها بما يعينه على الوصول إلى نهايته وهدفه، ويحتاج هذا إلى جهد كبير يبذله السالك مع نفسه لضبط شهواتها الدنيوية وهو ما يسميه الصوفيّة بـــ "المجاهدة" و "مجاهدة النفس".

وقد طوَّر الصوفيّة الأوائل منذ أواخر القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين منهجاً للسلوك الصوفيّ، يتضمن عدداً من المراحل يقطعها الصوفيّ واحدة بعد الأخرى سمّيت بـــ "**المقامات**"، ويعرِّف صاحب "اللمع" المقام بقوله: "معناه مقام العبد بين يدي الله عزَّ وجلَّ فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عزَّ وجلَّ"[٤٤]، فهو

---

[٤٤] الطوسي، **اللمع**، ص ٦٥.

بمثابة مرحلة معينة يغلب على المرء فيها اهتمام بمعنى معين مرتبط بالله سبحانه وتعالى ويكون سلوكه فيه، من عبادات ومجاهدات، موجه إلى ترسيخ هذا المعنى في نفسه، يقول الهجويري في هذا: "المقام عبارة عن إقامة الطالب على أداء حقوق المطلوب بشدة اجتهاده وصحة نيته"(٤٥)، فإذا تم أداء حقوق المقام المطلوبة، ورسخ المعنى في نفسه، انتقل السالك إلى مقام آخر، ينقله خطوة أخرى باتجاه الله... وهكذا حتى يصل المرء في تدرجه من مقام إلى آخر إلى أعتاب الحضرة الإلهية.

وكل مقام من هذه المقامات يحتاج إلى علم خاص به، ورياضة ملائمة له، لكي يتم للسالك تمثل المعاني التي ينطوي عليها المقام، ولكي تصبح راسخة في نفسه وكأنها سجية أو فطرة.

ويجمع غالبية الصوفيّة على أن أول المقامات هو مقام التوبة، الذي لا يعني فقط، الندم على اقتراف الذنوب والعزم على عدم العودة إليها – كما يفهمه المسلمون بصورة عامة – وإنما يضيفون إلى ذلك معاني أخرى، وهي أن تصبح الذنوب مكروهة عند المرء لدرجة أن يصبح ذكرها يقلقله ويزعجه، ثم أن ينسى الذنوب تماماً فلا تعود تخطر له ببال أبداً، حتى ولا يبقى في قلبه إلا الله سبحانه وتعالى، وقد سمى صاحب اللمع هذه المرحلة العليا من التوبة بـــ توبة الخواص، وذلك في قوله: "فأما لسان أهل المعرفة والواجدين وخصوص الخصوص في معنى التوبة فهو ما قاله أبو الحسين النوري رحمه الله، حين سئل عن التوبة فقال: التوبة أن تتوب من كل شيء

---

(٤٥) علي بن عثمان الهجويري، **كشف المحجوب**، ترجمة اسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت ١٩٨٠، ص ٦١٦.

سوى الله تعالى. وإلى هذا أشار بقوله: ذنوب المقربين حسنات الأبرار، وهو ذو النون"[٤٦].

والوصول إلى هذه المعاني كلها يحتاج إلى رياضة نفسية تقوم على مداومة الندم من جهة بتذكر خطورة المعصية ومداومة تذكر نتائج الطاعة الإيجابية، فيؤدي ذلك إلى إضعاف تأثير الشهوة التي تكون وراء المعصية[٤٧].

ويتدرج السالك في سفره أو طريقه إلى الله في مقامات أخرى اختلف الصوفيّة في عددها وترتيبها، فمثلاً عدّد صاحب **اللمع** سبعة مقامات هي: التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، والتوكل، والرضا[٤٨]؛ وأما أبو حامد الغزالي فقد عدد وشرح ثلاثة عشر مقاماً هي التوبة، والصبر، والشكر، والخوف، والرجاء، والفقر، والزهد، والتوكل، والتوحيد، والمحبة، والشوق، والأنس، والرضا. لكن صوفيا مثل أبي سعيد بن أبي الخير يعدد أربعين مقاماً في رسالته: **المقامات الأربعون**، (المنشورة في: سيد حسين نصر، **التصوف بين الأمس واليوم**، ص ص٩٣-٩٧). ولكنهم في ذلك ينطلقون من مبدأ واحد وهو أن على السالك إلى الله أن يصفّي قلبه من كل العلائق ما عدا العلاقة بالله فيتخلّى عن الرذائل كلّها، بل وعن الشبهات مهما كانت بعيدة، ويسمى هذا عند الصوفيّة **التخلّية**، ويكتسب في الوقت نفسه

---

(٤٦) الطوسي، **اللمع**، ص٦٨.

(٤٧) من اوفى ما كتب عن التوبة ما أورده الغزالي في **الإحياء**، جـ ٤، كتاب التوبة، ص ص ٢-٦٠، وقد تأثر به من جاء بعده من الصوفية، وانظر ما كتبه الطوسي في **اللمع** ص ص ٦٨-٦٩ عن التوبة.

(٤٨) الطوسي **اللمع**، ص ص ٦٨-٨٢.

الفضائل وكل ما يقرب إليها ويسمّون هذا الجانب **التحلية**، فالتخلّي والتحلّي هما جوهر السلوك الصوفيّ والمجاهدة التي يقوم بها السالك في سعيه الصوفيّ ليحقق الصفاء التام لقلبه حتى يصبح هذا القلب مرآة صافية مستعدة لتلقي المعرفة مباشرة من مصدر المعرفة المطلق وهو الله سبحانه وتعالى.

وآخر المقامات هو الذي يكون بعد تمام التصفية، وعند اقتراب المرء من الحضرة الإلهية، أو بعده، وإذا شاء الله وفتحت له أبوابها وأشرقت على قلبه أنوارها، حصل له الفناء، وعندها يكون قد انتقل إلى مرحلة جديدة في سعيه فيها تحقيق أهدافه وغاياته.

وتمرّ على نفس الصوفيّ حالات نفسية قوية التأثير، لا يجد لإرادته حيلة في دفعها، وكلها حالات مرتبطة بالله سبحانه وتعالى، مثل المراقبة والقرب والمحبّة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين[٤٩]، والقبض والبسط، فالسالك إلى الله تكون مراقبته لله "المطلع على الضمائر"[٥٠]، وقربه من الله ومحبته لله وخوفه من الله ورجاؤه في الله وشوقه إلى الله وأنسه بالله .. إلى آخر ما يتعاقب على نفسه من الأحوال.

ويوضح صاحب "اللمع" الأحوال بقوله: هي "ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار"[٥١]، وأورد قولاً للجنيد قال فيه: "الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم"[٥٢].

---

(٤٩) الطوسي، **اللمع**، ص ص ٨٢-١٠٤.

(٥٠) المصدر السابق، ص ٨٢.

(٥١) المصدر السابق، ص ٦٦.

(٥٢) المصدر نفسه.

ويفرق الصوفيّة وكتّاب التصوّف بين المقام والحال بقولهم: إن الحال ترد ثم تتحول بينما المقام ثابت، وقولهم: "الأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود"(٥٣).

ويُجمع الصوفيّة بشكل عام، على أن الحال هبة إلهية، و "أمر يهبط من الله ويستقر في قلب المرء دون أن يتمكن .. بجهده الخاص من دفعه عندما يجيء أو من جذبه عندما يذهب.."(٥٤)، والأحوال التي تلازم السالك من المراحل الأولى حتى آخرها تخلق في نفسه شعوراً خاصاً ينطوي على التصميم "على مواصلة الجهد واستمراره"(٥٥)، حتى يبلغ السالك غايته القصوى وهي الوصول إلى الحضرة الإلهية.

والحق أن السلوك الصوفيّ في جوهره سير في طريق التكمل الأخلاقي، حتى إن بعض الصوفيّة (الكتاني) يعرّف التصوّف بقوله: "التصوّف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء" ويؤكد الجنيد هذا المعنى بقوله: "التصوّف استعمال كل خلق سنيٍّ وترك كل خلق دنيٍّ"،

---

(٥٣) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ٩٢، وقد تكرر ورود هذه الاقوال المعروفة لدى المشتغلين بالتصوف الاسلامين في كتب الصوفية والكتابات العديدة عنهم، انظر على سبيل المثال: د. سيد حسين نصر، **التصوف بين الأمس واليوم**، ص ص ٨٨-٩٢، وانظر د.محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة، بيروت ١٩٨٦، ص ص ٣٥٤-٣٥٦.

(٥٤) سيد حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ص ٨٩.

(٥٥) المصدر السابق، ص ٩٠.

وأبو الحسين النوري يقول عن التصوّف: "ليس التصوّف رسوماً ولا علوماً ولكنها أخلاق"[٥٦]، وابن عربي يذكر في **الفتوحات** شعراً:

"إن التصــوّف أخــلاق مطهرة مع الإلــه فــلا تعــدل بــه نسبا"

وقد لاحظ ابن القيِّم أن كلمة الناطقين في علم التصوّف أن "التصوّف هو الخلق"[٥٧]. وهذا الخلق الفردي له انعكاسه على المجتمع بطبيعة الحال، لأن المتحلّي بالفضائل لا يمارس هذه الفضائل متوحداً في جزيرة عزلاء، وإنما يمارسها في المجتمع، وسنرى أن التكمّل الأخلاقي هو إحدى إيجابيات التصوّف الإسلامي، ذلك أن اكتساب الفضائل والأخلاق الكريمة هو أعلى ما يكمّل الإنسان وأعظم ما يمتدح به المرء، ومصداقه مدح الله سبحانه وتعالى لرسوله عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ [٥٨].

الحضـــرة الإلهيـــة

ننتقل الآن إلى مرحلة النهاية في السعي الصوفيّ، وهي مرحلة الوصول إلى الحضرة الإلهية. يشير ابن خلدون إليها بقوله: "آخر المقامات التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة"[٥٩]، ويقول في موضع آخر: "آخرها مقام التوحيد والعرفان "[٦٠].

---

(٥٦) ابو عبد الرحمن السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق: نورالدين شربيه، ط٢، دار الكتاب النفيس، حلب، ١٩٨٦، ص ١٦٧.

(٥٧) عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوّف الاسلامي**، (صفحة التصدير، دون ترقيم).

(٥٨) سورة القلم / آية ٤.

(٥٩) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ١٠٩٨.

(٦٠) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ١٠٩٩.

وهذه المرحلة – في نظر ابن خلدون – تكون نتيجة طبيعية للمراحل السابقة عليها إذا ما جرى قطعها على الوجه الأتم، أما "إذا وقع تقصير في النتيجة أو خلل، فليعلم أنه إنما أتى من قبل التقصير الذي قبله"(٦١).

وتسبق هذه المرحلة بعض الإشارات أو البشارات التي تدل عليها، فتعطي للسالك الأمل في الوصول إلى هدفه، وتشحذ عزيمته لمواصلة المسير، ويكون مثله فيها مثل المسافر في رحلة طويلة، قاطعاً للفيافي والقفار حين تبدأ تلوح له بعض مآذن البلدة التي يقصدها والأماكن المرتفعة فيها فينتابه الفرح والسرور بقرب وصوله إلى غايته، فإذا سلك منحدراً عادت واختفت، فتنقبض نفسه ويشعر بشيء من خيبة الأمل، ثم تعود تلوح له إذا ما ارتقى في طريقه صخرة أو اتجه به المسير صعداً، فيتجدد الفرح والأمل في نفسه ثانية، وتقوى همته وعزيمته، فيغذ الخطى ليصل إلى مقصده الذي تأكد من حقيقة وجوده بعد طول سفر.

أطلق الصوفيّة على هذه الإشارات أو البشارات أسماء مثل: **اللوامع واللوائح والطوالع والبواده** وفرقوا بينها، وأقروا بأنها أشبه بومضات البرق لقصرها وشدة تأثيرها... (٦٢)، ما نود أن نذكره هنا هو أن هذه اللوامع واللوائح والطوالع تنقلنا معها إلى المرحلة الثالثة من السعي الصوفيّ حيث نصل إلى "أعتاب الحضرة الإلهية"، التي ما إن يصل الصوفيّ إلى أبوابها حتى يحدث له ما أسماه الصوفيّة بـــ الفناء الذي يتبعه المكاشفة والمشاهدة، ثم العرفان، ومن ثم، وكنتيجة لهذا العرفان يتحقق بالسعادة القصوى.

---

(٦١) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٠٩٩.

(٦٢) عمر رضا كحالة، **الفلسفة الإسلامية وملحقاتها**، مطبعة الحجاز/دمشق، ١٩٧٤، ص ٢٣٧.

ونرى من الملائم قبل الحديث عن الفناء وما يتبعه من أمور، أن نوضح ما يمكن توضيحه من مصطلح الحضرة الإلهية، فنقول: إن تعبير الحضرة الإلهية، مثل العديد من التعبيرات الصوفيّة، لا يفهم إلا عن طريق المماثلة بمثال من الواقع المعروف للإنسان كالتمثيل بالحضرة السلطانية أو الحضرة الملكية مع الاحتياط في التصور عن الوقوع في التشبيه او التجسيم، ومع ضرورة تنزيه الله سبحانه وتعالى التنزيه الشامل الذي تعبِّر عنه الآية الكريمة: ﴿ليس كمثله شيء﴾. (الشورى/١١).

الحضرة السلطانية هي مكان حضور السلطان وبروزه للناس، أو حيث يكون حاضراً، وفي هذه الحضرة يجلس السلطان على عرشه، تحيط به حاشيته من وزراء ومعاونين وخدم وحشم، وإلى هذه الحضرة يأتي أصحاب الحاجات من عامة الناس وخاصتهم ليعرضوا قضاياهم وحاجاتهم، والذي يتاح له الدخول إلى هذه الحضرة يكون تركيز نظره وبؤرة اهتمامه هو السلطان أولاً، لذلك قد يلحظ أناساً كثيرين وأشياء مختلفة، لكنها تكون في هامش الشعور والإدراك، فلا يعلق بوعيه الكثير مما شاهد ورأى بخلاف صورة السلطان وما يصدر عنه من الأفعال والأقوال والتصرفات، فهذا هو الموضوع الذي يجري تركيز الإدراك والانتباه عليه، فالداخل إذاً إلى حضرة السلطان يرى ويعرف كيف يتصرف السلطان في ملكه، وكيف يقضي في أمور سلطانه ويديرها .. الخ.

في ضوء هذا المثال يمكننا القول بأن الحضرة الإلهية هي بالنسبة للواصل إليها، حيث يكون الله حاضراً، وهذا الواصل يشاهد من الحضرة الإلهية بحسب حاله ومقامه، لكنه بعامة يشعر شعوراً قوياً لا ريب فيه البتة لديه بحضور الله، ويرى بعين قلبه كيف يصرف الله أمر الأكوان، ويشاهد في الحضرة الإلهية أموراً عديدة من أمور الغيب، مثل: الملائكة والعرش

والكرسي والقلم وغيرها، والواصل إلى الحضرة الإلهية يعرف حقيقة التوحيد وحقيقة الوجود والموجودات، وحقائق أخرى غيبية لا حصر لها... وهذا التوضيح كله هو وفقاً لما أخبرنا به الصوفية المسلمون.

سقنا هذا المثال لتقريب فكرة الحضرة الإلهية إلى ذهن القارىء لا أكثر، مع الوعي بكل ما تحمله المماثلة من خطورة إذا ما فهم أن هذه المماثلة قد تقترب من حد التطابق بين طرفيها، ذلك أن الحضرة السلطانية تنتمي إلى عالم المحدود والمتناهي، والحضرة الإلهية تنتمي إلى عالم اللامحدود واللامتناهي، والمنطق الصوري الصارم وعلم الرياضيات يجعلان التناسب بين الطرفين أمراً غير جائز، لكن يبدو أن هذا هو الطريق الوحيد المتاح لنقل المعرفة بالحضرة الإلهية عند من وصل إليها من الصوفيّة، إلى من ليس لديه مثل هذه المعرفة ولا وصل بسعيه إليها.

الفنـــــــاء

بعد هذا التوضيح للحضرة الإلهية يأتي الحديث عن الفناء، هذا المصطلح الذي تحدث عنه الصوفيّة كثيراً، إذ دون حدوثه، بالمعنى الأخلاقي والمعنى الزهدي، لا يكون هناك مجال للاتصال بالحضرة الإلهية، كما أنه لا يمكن أن تحدث مشاهدة الحضرة الإلهية والعرفان وما يتبعها من تحقق بالسعادة القصوى دون تحقق الفناء بالمعاني الأخرى، وهي المعاني التي تُقصد في الغالب عندما يتحدث الصوفيّة عن الفناء.

لقد ذكر الصوفيّة معاني مختلفة للفناء، من ذلك المعنى الأخلاقي الذي عبَّر عنه القشيري بقوله: "سقوط الأوصاف المذمومة"[٦٣]، والمعنى

---

(٦٣) القشيري، **الرسالة**، ص ١٠٢.

الزهدي الذي ذكره صاحب كتاب التعرّف، وهو " أن يفنى عنه الحظوظ [الدنيوية] فلا يكون له في شيء من ذلك حظ "[٦٤]، وهذان النوعان من الفناء إراديان، فالصوفيّ يبذل جهداً مقصوداً لتحقيقهما، ونتيجة هذين النوعين من الفناء هو حصول التصفية، أي صفاء النفس لتصبح مستعدة للاتصال بالحضرة الإلهية.

وهناك الفناء بمعنى فناء إرادة الإنسان وتلاشيها فلا تعود له إرادة خاصة به ويصاحب هذا الفناء - كما يقول الصوفيّة - البقاء بإرادة الله، فيرى من في هذه الحالة أن أفعاله صادرة لا عن إرادته وإنما عن إرادة الله، كما عبّر الطوسي: "فناء رؤيا العبد في أفعاله لأفعاله بقيام الله له في ذلك، والبقاء بقاء رؤية العبد بقيام الله له في قيامه لله قبل قيامه لله بالله"[٦٥]، وهذا ما سمّاه المتأخرون من الصوفيّة بـِ "الفناء عن إرادة السوى"[٦٦]؛ وهناك ما أسماه الصوفيّة "الفناء عن شهود السوى"، ويسميه الطوسي "الغيبة"، أي "غيبة القلب عن مشاهدة الخلق بحضوره ومشاهدته للحق بلا تغيير ظاهر العبد"[٦٧]، فكأنَّ من كان في هذه الحالة قد فقد الشعور بكل ما حوله ومن حوله وبقي قلبه وإدراكه مركّزاً على مشاهدة الحضرة الإلهية.

ويشير الصوفيّة إلى مرحلة أعلى في الفناء عن شهود السوى الآنفة الذكر وهي فناء المرء "عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق"[٦٨]، ويسميها الصوفيّة "فناء الفناء" لأن الصوفيّ في هذه الحال "فني عن نفسه

---

(٦٤) ابو بكر محمد الكلابادي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، حققه وقدم له وعلق عليه: محمود امين النواوي، ط٢، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٤٧.

(٦٥) الطوسي، **اللمع**، ص ٤١٧.

(٦٦) ابو الوفاء التفتازاني، **مدخل الى التصوف الاسلامي**، ص ١١٠.

(٦٧) الطوسي، **اللمع**، ص ٤١٦.

(٦٨) ابو الوفا التفتازاني، **مدخل الى التصوف الاسلامي**، ص ١١٠.

وفني عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال، ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه"[٦٩].

وفي هذا المستوى من الفناء يشعر الصوفيّ - كما يصف الصوفيّة أنفسهم - بأن وجوده وكيانه تلاشى ككيان ووجود مستقل في ذاته، وأنه اندمج بشكل أو بآخر في وجود الله سبحانه وتعالى، وهذه الأنواع من الفناء (الفناء عن إرادة السوى والفناء عن شهود السوى وفناء الفناء) هي في نظر الصوفيّة لا إرادية، فلا يستطيع الإنسان بجهده وإرادته أن يحققها، وإنما هي "فضل من الله عزَّ وجلٍّ، وموهبة للعبد، وإكرام منه له، واختصاص له به"[٧٠]، وذلك يحتاج إلى تقديم المجاهدة، لكنه ليس نتيجة لازمة لها بالضرورة.

ويرى الصوفيّة أن النوع أو المرحلة الأخيرة من الفناء، أي "فناء الفناء" هي التي تكون فيها "مزلة أقدام الرجال"، فقد يتصور الصوفيّة هذا الشعور القوي العارم بتلاشي وجودهم في الوجود الإلهي، على أنه حقيقة، ذلك أنهم - كما وصفهم الغزالي - "سكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم"[٧١]، فيتوهم الواحد منهم "أنه هو الله"[٧٢]، وأن الوجود هو الله"، وهذا - كما سنرى فيما يلي - مدخل من مداخل الزلل التي سقط فيها بعض الصوفيّة المسلمين.

---

(٦٩) الغزالي، **مشكاة الأنوار ومصباح الأسرار**، ضبطه وقدم له: رياض العبدالله، دار الحكمة، دمشق، ١٩٨٦، ص ص ٧٥-٧٦.

(٧٠) الكلاباذي، **التعرف**، ص ١٥٢.

(٧١) الغزالي، **المشكاة**، ص ٧٣.

(٧٢) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل الكبرى**، جـ١، القاهرة، ص ١٥٤.

وهكذا يمكن أن نصف الفناء في ظاهره على أنه حالة من غياب الوَعي والشعور والإدراك لكل ما يحيط بالفاني من أشخاص وأشياء، بل ويصل الأمر إلى عدم شعوره بنفسه وجسده، وهي حالة مؤقتة قصيرة الأمد لا تلبث أن تحدث حتى تتلاشى، لكن هذه الحالة، التي يطل الصوفيّ أثناءها على الحضرة الإلهية هي من القوّة والشدَّة بمكان بحيث تترك في نفسه بعد زوال الفناء والعودة إلى الحال العادية، أثراً قوياً جداً لا ينسى، وتظل الصور التي شاهدها "الفاني" عن الحضرة الإلهية، أو بعض جوانبها، حيّة قويّة في مخيلته لا تنمحي، ويحقق له استرجاعها سعادة غامرة تملأ عليه كيانه.

الفناء إذاً؛ حالة يغيب فيها الصوفيّ عن عالم الخلق ويبقى في عالم الحق، عالم الحضرة الإلهية، وفي هذه الحالة تنكشف له حجب الحضرة الإلهية فيشاهد من هذه الحضرة القدر الذي يمنُّ الله به عليه، والمكاشفة والمشاهدة أمران متلازمان، ذلك أن انكشاف الحجب يتبعه مشاهدة ما كان محجوباً مستوراً، ويلزم عن ذلك العرفان، أي تلقي المعرفة مباشرة من مصدر المعرفة المطلق، من الحضرة الإلهية، فهذه المعرفة "معرفة مشاهدة "(٧٣)، كما يقول الصوفيّة ويسمونها أيضاً "المعرفة الكشفية" و"المعرفة الإلهامية" و "العلم اللدني"(٧٤)، وهذا النوع من المعرفة أو العلم " لا واسطة في حصوله بين النفس وبيـــن الباري عزَّ وجلّ"(٧٥).

سنتحدث فيما يلي عن هذا النوع من العلم أو المعرفة وهو المسمى بِـــ العرفان، كما يرد على ألسنة الصوفيّة وكتّاب التصوّف المؤيدين له،

(٧٣) الطوسي، **اللمع**، ص ٦٤.

(٧٤) الغزالي، **الرسالة اللدنية**، ص ٩٩-١٠٤، وانظر ايضاً: **إحياء علوم الدين**، جـــ ٣، ص ١٨-٢٣.

(٧٥) الغزالي، **الرسالة اللدنية**، ص ١٠٠.

(ونترك النقد والتعليق إلى موضعه في الجزء الأخير من هذه الدراسة)، وسنجتهد في أن نحدد معالم هذا العرفان كما يتحدث عنه الصوفيّة أنفسهم دون تركيز على الاستشهاد بالنصوص، فنقول: العرفان معرفة مباشرة وإدراك مباشر يتم فيهما الاتصال بين العارف وموضوع معرفته دون واسطة من تجربة معملية أو دليل عقلي منطقي أو تجربة المحاولة والخطأ أو الرواة أو غير ذلك. وقد تقدم آنفاً أن الصوفيَة تسمي هذه المعرفة "معرفة مشاهدة"، وذلك لأن العارف يشاهد موضوع معرفته، بعين البصيرة الباطنة – وهي عندهم القلب – كما يشاهد المرء حادثة تقع أمامه بعين البصر المعروفة؛ وهكذا فأداة المعرفة العرفانية ليست هي أدوات المعرفة العادية المعروفة لعامة الناس، أعني الحواس أو العقل، وإنما أداة أخرى هي القلب(٧٦).

والعرفان لا يحدث في حالة الصحو العادية التي يكون الصوفيّ فيها واعياً بنفسه وبما حوله، وإنما يحدث في حال الغيبة عن عالم الحس وتلاشي الإدراك الحسي – كما تقدم وصفه آنفاً – أي في حال الفناء، وتنطبع في الذهن، من خلال القلب أو عين البصيرة، الصور الذهنية المختلفة لموضوعات هذا العرفان.

ويلازم العرفان اعتقاد جازم إلى درجة اليقين، بأن ما شاهده – بعين قلبه – وما انطبع في ذهنه من صور شتى هو حقيقة وليس وهماً.

والعرفان إدراك ومعرفة مباشرين لموضوعات لا تقع في عالم المشاهدة المحسوس، وإنما هي موضوعات تقع في عالم الحضرة الإلهية، الذي هو من عالم الغيب، ويسمونه أيضاً "حقيقة" و "ومعرفة"؛ ومع أن

---

(٧٦) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، جـ ٣، ص ٣، ص ص ١٢-١٣.

كلامهم في هذه الموضوعات غامض بصورة عامة، إلا أن المستقصي لكلامهم يستطيع أن يحدد الموضوعات الكبرى التي يدور حولها "عرفانهم".

أول هذه الموضوعات هو الذات الإلهية أو الحق سبحانه وتعالى، فالله هو الموضوع الأول الذي يدور كلامهم حوله، يصفونه ويعظمونه ويسبحونه بعبارات مألوفة أحياناً وغير مألوفة أحياناً أخرى، ويتبع ذلك كلام عن قدرته وخلقه للأكوان، وأفعاله في تصريفه لملكه، وقد يصل الأمر ببعضهم إلى حد إقامة حوار بينه وبين الله سبحانه وتعالى، كالذي روي عن البسطامي(٧٧)، وغيره.

ومن موضوعات العرفان عند الصوفيّة الحديث عن الغيب بصورة عامة، كالحديث عن اللوح والقلم والعرش والكرسي والجنة والنار والملائكة، وأحياناً عن الشياطين.

كما يتحدث الصوفيّة في عرفانهم عن الوجود بصورة عامة وعن حقيقته وأصل نشأته وخلقه وعن الصلة بين الوجود وعلّته، أو بين الخلق والحق - كما ورد في اصطلاحاتهم - ويزعمون أنهم بالرياضات المختلفة يكشفون "ذوات الوجود" ويتصورون "حقائقها كلها من العرش إلى الفرش"(٧٨)، ويتحدثون كذلك عن "العشق مع الله تعالى والوصال .. حتى

---

(٧٧) من ذلك ما روي عن أبي يزيد البسطامي أنه قال: "رفعني الحق مرة فأقامني بين يديه وقال لي: يا أبا يزيد، إن خلقي يحبون أن يروك، فقلت: زيني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقلك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هنا ". الطوسي، **اللمع**، ص ٤٦١.

(٧٨) ابن خلدون، **المقدمة**، جـ٣، ص ص ١١٠١ - ١١٠٢.

ينتهي قوم إلى دعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب، فيقولون قيل لنا كذا وقلنا كذا .." [٧٩].

ويتعرض الصوفيّة في "عرفانهم" إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فيفسرون آيات القرآن الكريم أو الأحاديث الشريفة تفسيرات يزعمون أنها هي المعاني الحقيقية المقصودة من هذه الألفاظ، وأن هذه المعاني "باطنة" يستنبطها أهل العرفان بإلهام من الله، ويحاول الصوفيّة العرفانيون أن يربطوا بين دلالات الألفاظ كما تفهم في اللسان العربي المعتاد وبين الدلالات الباطنة عن طريق مماثلات بعيدة في الغالب يعتقدون أن الله سبحانه وتعالى اختصهم بها، وهذه التفسيرات الباطنة أو الإلهامات تختلف من شخص لآخر في النصّ الواحد، بل إنها تختلف عند الشخص الواحد من وقت لآخر بحسب "حالة" و "وقته"[٨٠].

ومن الموضوعات التي تحدَّث فيها الصوفيّة على أنها "عرفان" وموهبة من الله وإلهام، تهذيب النفوس وتصفيتها، أو الأمور الأخلاقية بشكل عام، والتي تشمل الفضائل وسبل اكتسابها والرذائل وسبل الابتعاد عنها والنفور منها، أو ما أطلق عليه الصوفيّة "التحلّي والتخلّي"، والقصد لديهم في مثل هذا النوع من المعرفة هو توضيح طريق السلوك إلى الحضرة الإلهية والآداب التي ينبغي أن يتحلى الصوفيّ بها في كل مقام، فقد تكلم الصوفيّة عن "حقائق التوبة وصفاتها، ودرجات التائبين وحقائقهم ودقائق الورع وأحوال الورعين وطبقات المتوكلين ومقامات الراضين ودرجات الصابرين، وكذلك في باب الخشية والخضوع والمحبّة والخوف والرجاء .. ولهم في

---

(٧٩) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، جـ ١، ص ٣٦.

(٨٠) الطوسي، **اللمع**، ص ١٥٠، وانظر تحليلاً مفصلاً ونصوصاً في هذا الموضوع في: محمد عابد الجابري **بنية العقل العربي**، ص ص ٢٩٣-٣٠٨.

ذلك حقائق ومشاهدات وأحوال ومراقبات وأسرار واجتهادات ومقامات ودرجات متباينات وإرادات متفاوتة، وتفاضل في قوة الإرادة واعتراض الفترة وغلبات الوجد ولكل واحد من ذلك حدّ ومقام وعلم وبيان، على مقدار ما قسم له من الله عزَّ وجلَّ"[٨١].

ولعل هذا الجزء من كلام الصوفيّة المنسوب إلى العرفان، أعني الكلام في آداب السلوك، هو أكثر أجزاء كلامهم وضوحاً وفائدة للمتلقي في مجاله، أما بقية كلامهم في الموضوعات الأخرى، فالغالب عليه الغموض والابهام[٨٢].

وسوف نترك تقويم العرفان إلى مكانه عند تقييمنا للتصوف ببيان إيجابياته وسلبياته. وننتقل الآن إلى الحديث عن:

السعادة القصوى

ننتقل بعد أن أوضحنا العرفان، إلى النتيجة النهائية للسعي الصوفيّ وهي السعادة القصوى التي ما بعدها سعادة، واللذة الكبرى التي ما فوقها لذة، وهذه السعادة وتلك اللذة سببهما مشاهدة عالم الحضرة الإلهية والقرب من الله سبحانه وتعالى، فمعرفة الله أصل اللذات وأعلاها كما يذكر الغزالي في كتابه: كيمياء السعادة، إذ يقول في ذلك: "وكلما كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر، ولذلك فإن الإنسان إذا عرف الوزير فرح، ولو علم بالملك لكان أعظم فرحاً، وليس موجوداً أشرف من الله سبحانه وتعالى .. فلا معرفة أعزَّ

---

(٨١) الطوسي، **اللمع**، ص ٣١.

(٨٢) من ذلك ما رواه الكلاباذي في: التعرف، ص ١٥٨، عن "بعض الكبراء" في توضيح حقيقة المعرفة الخاصة بالصوفية، حيث قال: "المعرفة إحضار السر بصنوف الفكر في مراعاة مواجيد الأذكار على حسب توالي أعلام الكشوف"، ومثل ذلك كثير في كتابات الصوفية من حيث غموضه وإبهامه.

من معرفته، ولا لذَّة ألذ من لذَّة معرفته، وليس منظر أحسن من منظر حضرته"[٨٣].

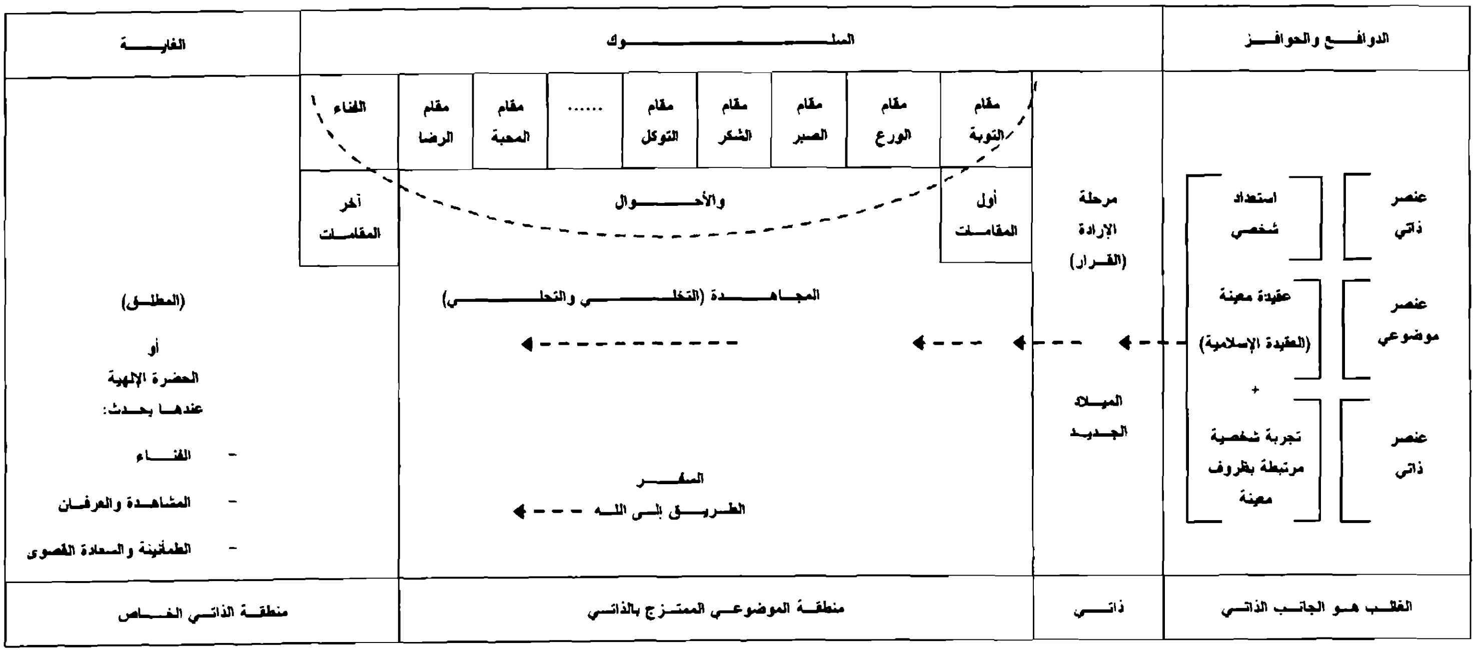
ويتحدث الصوفيّة أيضاً عن الطمأنينة التي مدخلها ذكر الله لقوله تعالى: ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾، (الرعد/٢٨)، فإذا كان ذكر الله الذي فيه استحضار حقيقة الله في القلب يحدث له الطمأنينة فكيف إذا كان الأمر فوق ذلك حين يشاهد القلب الحضرة الإلهية، إن ذلك سيعقب "الطمأنينة" و "الأنس" و "الفرح" ويحقق السعادة القصوى واللذة الكبرى.

ما تقدم عرض موجز لحقيقة لتصوّف الإسلامي بينّا فيه عناصره الرئيسة؛ وقد لخصناه للقارىء الكريم في الخريطة التالية:

---

(٨٣) الغزالي، **كيمياء السعادة**، منشور مع: **المنقذ من الضلال**، و**القواعد العشرة**، و**الأدب في الدين**، تعليق وتصحيح: محمد محمد جابر، المكتبة الثقافية، بيروت (دون تاريخ)، ص ٩٢.

خريطة السعي الصوفي عند المتصوفة المسلمين



الفصل الثاني

نشأة التصوف الإسلامي ومصادره

تمهيـــد

إن البحث الذي يبدو طبيعياً ومنطقياً في نشأة أية ظاهرة بارزة في مجتمع من المجتمعات، فكرية كانت أم اجتماعية أم أخلاقية ... ينبغي أن يبدأ بالبحث عن عوامل نشأتها في المجتمع نفسه أولاً، ذلك أن بيئة هذا المجتمع لو لم يكن فيها من العوامل ما هو كفيل بإيجاد الظاهرة لما ظهرت، لكن الذي يحدث عادة أن تتعرض الظواهر المختلفة بعد أن تنشأ وتبرز في المجتمع وتصبح ظاهرة للعيان إلى تأثير بعض المؤثرات أو العوامل الخارجية، وقد تكون هذه المؤثرات الخارجية أحياناً من القوة بحيث يطغى أثرها على أثر العوامل الداخلية، لكن دون أن تغلبها نهائياً.

هذا الوصف العام ينطبق على التصوف الإسلامي باعتباره ظاهرة إنسانية ذات أبعاد دينية وفكرية ونفسية وتربوية وسياسية واجتماعية .

وما دام الحديث هنا عن مرحلة النشأة، فإن من الطبيعي – في نظرنا – البحث عن عوامل هذه النشأة في داخل المجتمع الإسلامي، وهذا ما سنقوم به فيما يلي وسوف نشير بعد ذلك إلى المؤثرات أو العوامل الخارجية التي برزت بعد مرحلة النشأة.

إن الأمر الطبيعي في التعرف على نشأة التصوف في الإسلام هو محاولة البحث عن هذه النشأة في الطبيعية الإنسانية ثم في المجتمع الإسلامي، وهذا ما سنوضحه فيما يلي.

أصل التصوف في الطبيعة الإنسانية والعقيدة الإسلامية

ذكرنا فيما تقدم أن التصوف نزعة نحو الاتصال بالمطلق ترجع إلى استعداد في الطبيعة الإنسانية، وأنه استعداد يتفاوت لدى الأفراد قوة وضعفاً، وهذا الاستعداد يتحرك ويشتد بفعل عوامل وظروف وأحداث مرتبطة بالإنسان وبيئته، بعضها يرجع إلى ظروف خاصة بالفرد وحده وترجع إلى تجاربه في الحياة، وبعضها ظروف وأحوال قائمة في المجتمع يشعر بها بعض الأفراد شعوراً قوياً ويتفاعلون معها بشكل أو بآخر، فيأتي سلوكهم الصوفي استجابة معينة أو ردّ فعل لهذه الأحوال.

وإذا كانت الظروف والتجارب الشخصية لسالكي طريق التصوف يمكن أن تتعدد بتعدد الأفراد، فإن الظروف والأحوال القائمة في المجتمع قد استطاع الباحثون حصرها بصورة عامة في الأحوال السياسية والاجتماعية والفكرية.

أما الجانب الثاني الذي نراه أصلاً لازماً وأساسياً لكي يتاح للسلوك الصوفي أن يظهر لدى الأفراد وفي المجتمع، فهو – كما تقدم ذكره – وجود عقيدة لها تصورات معينة عن الله والإنسان والوجود بحيث تسمح هذه التصورات أن تقوم صلات بين الإنسان والله، وتسمح للإنسان أن يتقرب من الله إلى أن يصل إلى حضرته ويتصل به، وهذا كله موجود في العقيدة الإسلامية التي تحث الإنسان على التقرب من الله، وأن تكون كل أعماله وتعاملاته في حياته متوجهة لغاية إرضاء الله وطاعته، وأن تكون هذه الأعمال مقرونة بعاطفة الحبّ لله والخوف من عصيانه والرجاء في رحمته ومرضاته.

ولهذا، ولأسباب أخرى، وجدنا الصوفية، بل وغير الصوفية من فرق المسلمين، يرجعون إلى العقيدة الإسلامية يأخذون منها الإرشاد والهداية في الأفكار والممارسات، ويعدونها المصدر الأساس والأول لسلوكهم، فكأن سلوكهم قد جاء نتيجة لالتزامهم بما في هذه العقيدة الإسلامية من إرشاد وتوجيه وهداية.

والواقع أن الظروف والأحوال التي برزت في المجتمع الإسلامي قد تفاعلت مع هذين الجانبين: مع الاستعداد الموجود لدى بعض الأفراد، ومع العقيدة الإسلامية، فالأفراد أصحاب هذا الاستعداد، وهم يحاولون التكيف مع هذه الأحوال ومواجهتها، نظروا في العقيدة من زاوية استعدادهم هذا، فأخذوا منها الأمور التي تلائم استعداداتهم المشار إليها في التقرب من الله والحصول على رضاه، فسلكوا وفقاً لها، واطمأنت نفوسهم إلى الاعتقاد بأنهم يسلكون ما يرضي الله، بل ووصل عندهم الأمر بعد ذلك إلى اعتبار أن سلوكهم هذا هو أفضل سلوك وطريقهم أقوم الطرق.

ويرى أغلب الباحثين في التصوف الإسلامي أن هذه الظروف والأحوال التي كانت قائمة في المجتمع الإسلاميه هي السبب المؤثر في نشأة هذه الظاهرة، ونحن نرى – كما أشرنا آنفاً – أنه كان لها دور بارز في نشأة هذه الظاهرة، لكن هذه الظروف والأحوال ما كان لها أن تؤثر لو لم يكن هذان الأمران قائمان، وأعني الاستعداد لدى بعض الأفراد، والعقيدة التي تسمح وتجيز هذا السلوك الصوفي.

هذه الظروف والأحوال سنطلق عليها مصطلح: **العوامل المؤثرة في نشأة التصوف الإسلامي**، وسنقسمها إلى قسمين: **عوامل داخلية**، ترجع إلى ظروف وأحوال ظهرت في المجتمع الإسلامي ابتداءً؛ و**عوامل خارجية**،

ترجع إلى ظروف وأحوال ظهرت خارج المجتمع الإسلامي ابتداء، ثم انتقلت إليه بعد ذلك.

وهكذا نجد أنفسنا أمام موقفين: موقف الصوفية أنفسهم الذين يرون أن كل ما يقومون به من أعمال وما يتدارسونه من علم له مصدر واحد، هو الدين الإسلامي متمثلا في الكتاب والسنة النبوية وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرة صحابته وتابعيهم بإحسان؛ والموقف الثاني هو موقف الباحثين في موضوع التصوف ونشأته وتاريخه، والذي يحاول إبراز أثر الأحوال والظروف المشار إليها آنفا في نشأة التصوف، وهؤلاء تفاوتت آراؤهم، فبعض يركز على ما أسميناه العوامل الداخلية وآخرون يركزون على ما أسميناه العوامل الخارجية.

وعليه، سنعرض فيما يلي هذين الموقفين محاولين بعد ذلك بيان حقيقة الأمر بقد ما يمكن من الموضوعية.

القرآن والسنة هما مصدر التصوف عند الصوفية

أشرنا آنفا إلى أن الصوفية يرون أن مصدر علومهم وأعمالهم هو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وأنهم لا يعترفون بتأثير عوامل أخرى داخلية كانت أم خارجية، وفي توضيح رأيهم هذا نقول:

إذا كان جوهر السلوك الصوفي هو التقرب إلى الله، فإن الإسلام قد حث على ذلك في آيات عديدة، من ذلك قوله تعالى: ﴿ فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ إِنِّى لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝ ﴾ [الذاريات: ٥٠]، ويكثر الصوفية من تكرار الحديث القدسي الذي يؤكد أن التقرب إلى الله أمر موجود في الدين وأمر ممدوح، وهو قوله تعالى بألفاظ نبيه محمد عليه الصلاة والسلام: "من عادى لي وليا فقد آذنته

بالحرب، وما تقرب إلى عبدي بأحب مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، وإن سألني أعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه".

وإذا كان السلوك الصوفي لا يتم إلا بقطع عدد من المراحل المتتابعة أطلق عليها الصوفية اسم المقامات، فإن تسمية هذه المقامات وتحديد المضمون المعرفي لكل مقام والسلوك الواجب اتباعه لتحقيق كل مقام، كل ذلك استمده الصوفية من الكتاب والسنة؛ فمقام التوبة مبني على العديد من الآيات، منها قول الله تعالى: ﴿ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [النور:٣١]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ [البقرة:٢٢٢]، وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾ [الشورى:٢٥]، وغير ذلك من الآيات، وهو كذلك مبني على ما ورد في السنة النبوية الشريفة من أحاديث تؤكد ضرورة التوبة ونتائجها العظيمة، من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "التائب حبيب الله، التائب من الذنب كمن لا ذنب له"[٨٤]، وقوله عليه السلام: "إن الله عزَّ وجلّ يبسط يده بالتوبة لمسيء الليل إلى النهار، ولمسيء النهار إلى الليل حتى تطلع الشمس من مغربها"[٨٥]. وغير ذلك من الأحاديث كثير.

ومقام الصبر مستند إلى العديد من آيات القرآن الكريم التي تحث على الصبر وتبين حسن عاقبته، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً

---

[٨٤] انظر تخريج العلامة العراقي للحديث في هوامش: الإحياء، ج ٤، هامش (١)، ص ٥.

[٨٥] انظر تخريج العلامة العراقي للحديث في هوامش: الإحياء، ج ٤، هامش (١)، ص ١٣.

﴿يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾ [السجدة:٢٤]، وقوله تعالى: ﴿وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال:٤٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر:١٠]، وغير ذلك من الآيات كثير، ومن الأحاديث العديدة التي اتخذت مستندة لمقام الصبر، قوله عليه الصلاة والسلام: "في الصبر على ما تكره خير كثير"[١].

و**مقام التوكل** كذلك مؤسس على آيات عديدة من القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة:٥١]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ [الطلاق:٣]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران:١٥٩]، ومن الحديث الشريف في التوكل قوله صلى الله عليه وسلم: "لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً"[٢].

و**مقام الشكر** مستمد من آيات عديدة، منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم:٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ﴾ [آل عمران:١٤٥]، وغيرها من الآيات كثير؛ أما من السنة النبوية الشريفة ما ورد في جوابه عليه السلام لعائشة حين سألته عن قيامه وبكائه الشديد وقد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قائلاً: "أفلا أكون عبداً شكوراً"[٣].

---

(١) انظر تخريج العلامة العراقي للحديث في هوامش: الإحياء، ج ٤، هامش (١)، ص ٦٢.

(٢) انظر تخريج العلامة العراقي للحديث في هوامش: الإحياء، ج ٤، هامش (٢)، ص ٢٤٤.

(٣) انظر تخريج العلامة العراقي للحديث في هوامش: الإحياء، ج ٤، هامش (٢)، ص ٨١.

وفي مقام المحبة لله تعالى، استند الصوفية على آيات مثل قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران:٣١]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾ ﴾ [البقرة:١٩٥]، وقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ [المائدة:٥٤]، ومن الحديث الشريف قوله عليه الصلاة والسلام في دعائه: "اللهم ارزقني حبك وحب من أحبك وحب ما يقربني إلى حبك"(٨٩).

وفي مقام الرضا استند الصوفية إلى آيات، مثل قوله تعالى: ﴿ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١١٩﴾ ﴾ [المائدة:١١٩]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱتَّبَعُواْ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ ﴿١٧٤﴾ ﴾ [آل عمران:١٧٤]، وأما من الحديث الشريف فقوله عليه الصلاة والسلام: "إذا أحب الله تعالى عبدا ابتلاه، فإن صبر ا اجتباه، فإن رضي اصطفاه"(٩٠).

هذا بعض ما ورد عند الصوفية في تأصيل المقامات وردها إلى الإسلام كتابا وسنة، وقد فعوا مثل ذلك في الأحوال، وسنشير إلى بعض ما قالوه في أصل الأحوال وتسميتها من القرآن والسنة، من ذلك قولهم في حال الخوف أنه مستند إلى قول الله عز وجل: ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾ ﴾ [النازعات:٤٠-٤١]، وقوله تعالى: ﴿ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا ﴾ [السجدة:١٦]، وهناك أحاديث كثيرة فهم منها

(٨٩) انظر تخريج العلامة العراقي للحديث في هوامش: الإحياء، ج ٤، هامش (٥)، ص ٢٩٥.

(٩٠) انظر تخريج العلامة العراقي للحديث في هوامش: الإحياء، ج ٤، هامش (١)، ص ١٩٦.

الصوفية معنى الخوف من الله سبحانه وتعالى، تدور حول الورع والبكاء والتقوى وخشية الله[٩١].

وفي حال الرجاء استندوا إلى آيات أخرى، منها قوله تعالى: ﴿ مَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَـٰلِحًا ﴾ [الكهف:١١٠]، وقوله تعالى: ﴿ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ ﴾ [الإسراء:٥٧]، ومن الحديث النبوي الشريف قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله تعالى"[٩٢]، وقوله صلى الله عليه وسلم: "لو أذنب العبد حتى تبلغ ذنوبه عنان السماء غفرتها له ما استغفرني ورجاني"[٩٣].

والواقع أن جميع المصطلحات التي وضعها الصوفية لسلوكهم وتداولوها فيما بينهم، قد أرجعوها إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهذا مبثوث في كتب أعلام التصوف وأقوالهم المنسوبة إليهم.

وأما المعرفة التي يسعى الصوفية للوصول إليها، وهي ما يسمى عندهم بالمعرفة اللدنية والمعرفة الإلهامية فقد وجد الصوفية في الكثير من آيات القرآن الكريم ما يسندها، فالآيات التي تقص علينا لقاء العبد الصالح بسيدنا موسى، تؤكد صراحة ودون تكلف تأويل، القول بما أسماه الصوفيه العلم اللدني، والوصول إلى هذا العلم غاية كبرى عند الصوفي.

ووجد الصوفية في تحنُّث الرسول علية الصلاة والسلام وفي عبادته وأخلاقه، ما يبرر لهم القول بضرورة الخلوة والقول بضرورة التحلّي

---

(٩١) انظر تفيصلاً في ذلك: الغزالي، **الإحياء**، ج٤، ص ص١٦٠-١٦٤.

(٩٢) انظر تخريج العلامة العراقي للحديث في هوامش: الإحياء، ج ٤، هامش (١)، ص ١٤٥.

(٩٣) انظر تخريج العلامة العراقي للحديث في هوامش: الإحياء، ج ٤، هامش (٩)، ص ١٤٨.

بالأخلاق الفاضلة والإكثار من العبادة تمهيداً للوصول إلى الحضرة الإلهية وتلقي المعرفة المباشرة منها ...

كما وجد الصوفية في سلوك كبار الصحابة وزهدهم وتقواهم ما يؤيد الكثير مما أداروه بينهم من معاني؛ فالقول بالكرامات مثلاً يؤيده كرامات الصحابة، كالذي حدث من سيدنا عمر حين انكشفت له الحجب ورأى جيش العدو يلتف حول الجبل ليحيط بجيش المسلمين الذي كان يقوده سارية، فصاح وهو يخطب المسلمين في المدينة منبهاً سارية إلى ما يجري: يا سارية، الجبل! يا سارية، الجبل!

وقد ننهي هذا البحث في أن الإسلام هو مصدر التصوف عند الصوفية، بذكر مصطلح عام أطلقوه على السلوك الصوفي وهو مصطلح المجاهدة، فقد بيَّن الصوفية أنه مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿٦٩﴾ ﴾ [العنكبوت:٦٩]، وهكذا حرص الصوفية المسلمون على الرجوع إلى الكتاب والسنة والاستناد إليهما كمصدر لما أداروه بينهم من مصطلحات، وما بنوه عليها من علوم، وما مارسوه من سلوك ورياضات، فهم قد كانوا في الكثير من الأحيان موضع اتهام من عدد من العلماء المسلمين من فقهاء متكلمين، وممن تابعهم من المتعلمين، حيث وصفوا بأنهم أصحاب بدعة، وأنهم قد أتوا بأمور ومصطلحات لم تكن معروفة وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه من بعده، فجاءت ردودهم تنفي هذه التهمة، وتؤكد للآخرين بأنهم في كل ما يمارسونه يقتدون بالصوفي الأكبر والأول محمد عليه الصلاة والسلام، ثم كبار صحابته من بعده.

العوامــل المؤثــرة فــي التصــوف الإسلامــي

تقدمت الإشارة إلى ما ارتضاه غالبية الباحثين في نشأة التصوف الإسلامي ومصدره وتطوره، وهو وجود عوامل داخلية وجدت وظهرت ابتداءً في داخل المجتمع الإسلامي، وعوامل خارجية ظهرت ابتداءً في خارج المجتمع الإسلامي ثم انتقلت إلى المجتمع الإسلامي وأثرت في هذه الظاهرة. وسوف نعرض لأبرز هذه العوامل الداخلية والخارجية التي أثرت على نشأة التصوف الإسلامي وظهوره.

أولاً: العوامل الداخلية:

يمكن حصر هذه العوامل الداخلية التي كان لها أثر على نشأة التصوف وظهوره في الأحوال السياسية والأحوال الاجتماعية والأحوال الفكرية، ونشير إلى كل منها بصورة موجزة.

- **الأحوال السياسية:** كانت الأحوال السياسية في الدولة الإسلامية الناشئة مستقرة حتى حدثت الفـتنة بمقتل سيدنا عثمان بن عفان، واستمر الصراع السياسي الدموي بعد ذلك بين أصحاب الجمل وبين علي ومعاوية، ثم الثورات المتعددة التي حدثت في عهد الأمويين من شيعة الإمام علي ومن الخوارج... هذه الأوضاع المضطربة التي ذهب ضحيتها عدد كبير من المسلمين منهم بعض كبار الصحابة، جعلت بعض الصحابة وبعض المسلمين من غير الصحابة يؤثرون عدم المشاركة في هذه الصراعات الدموية ويفضلون موقف الحياد، ويلجأون إلى العزلة والابتعاد عن هذا الجو المضطرب ويشغلون أوقاتهم بالعبادة وقراءة القرآن، ومن هؤلاء الذين

قرروا الاعتزال بعد ولاية سيدنا علي؛ سعد بن مالك، وعبدالله بن عمر بن الخطاب، وأسامة بن زيد، وغيرهم.

وكثر الذين اعتزلوا الحياة وآثروا الابتعاد عن الدنيا والاهتمام بالآخرة أيام الأمويين، وكان ذلك بمثابة رد فعل سلبي أو احتجاج غير مباشر على ما حدث في هذا العصر من فتن وإراقة دماء.

لقد أدت هذه العزلة إلى أمرين اعتبرا بداية ظهور التصوف أو مراحله الأولى، وهما العبادة والإكثار منها بالنوافل، والزهد في متاع الدنيا وشهواتها وقطع العلائق بها والتوجه إلى الله وإلى الآخرة، وكل هذه معاني رئيسة في التصوف الإسلامي.

- **الأحوال الاجتماعية:** ونقصد بذلك حياة الترف واللهو والبذخ التي تظهر في المدن الإسلامية الكبرى، واهتمام الناس بالماديات والشهوات وزينة الدنيا، هذا الوضع ولَّد في نفوس بعض الأتقياء ووجدانهم ردة فعل معاكسة، فلجأوا إلى الزهد في الدنيا، ودعوا إليه وفضلوه على الترف وآثروا الفقر على الغنى وحب الآخرة على حب الدنيا؛ وأكثروا من العبادة والنوافل.

وهكذا شكَّل الأتقياء والزهاد، سواء أكان زهدهم رد فعل للأحوال السياسية أم للأحوال الاجتماعية، شكلوا جميعاً اتجاهاً برز في المجتمع عرف بحركة الزهد، والتي تعتبر المرحلة الأولى من مراحل التصوف.

- **الأحوال الفكرية:** بدأ الاهتمام بعد وفاة الرسول ﷺ وبعد توسع الدولة الإسلامية بالعلوم الشرعية كالفقه والتفسير والحديث ثم ظهر علم الكلام للرد على خصوم الدين ومنتقديه، وقد رأى بعض علماء المسلمين أن علم الفقه يركز على ظاهر الأفعال والسلوك وأنه لا يهتم بما يعتمل به قلب المسلم من

بواعث وخطرات، وأن علم التفسير يفسر ظاهر الألفاظ ولا يغوص على المعاني الباطنة التي تنطوي عليها الآيات الكريمة، وأن علم الكلام علم عقلي جاف لا يشبع حاجة الإنسان الروحية... ورأى هؤلاء العلماء، وقد كانوا من الأتقياء والزهاد وذوي النزعات الروحية القوية، أن يكملوا الظاهر بالباطن والعقلي بالروحي، فكان هذا التوجيه الفكري في فهم القرآن وفي فهم الشريعة بما فيها من أحكام العبادات والمعاملات - الذي تبناه الصوفيه - عاملاً في جذب أناس كثيرين إليه لدرجة أن بعض من أيدوا هذا الاتجاه غالوا في التفسير الباطني بسوء نية وبقصد خبيث في بعض الأحيان، ليخرجوا المسلمين عن الإسلام وهم يزعمون أنهم به متمسكون.

ثانياً: **العوامل الخارجية**:

وهي – كما تكررت الإشارة – عوامل ظهرت ابتداءً في مجتمعات غير المجتمع الإسلامي، ثم انتقلت بعد ذلك إلى المجتمع الإسلامي وتركت آثاراً قليلة أو كثيرة على ظاهرة التصوف التي كانت قد ظهرت وأصبحت بارزة في هذا المجتمع.

وأبرز الباحثين الذين ركزوا على أثر العوامل الخارجية هم من المستشرقين، الذين كان همهم البحث عن بعض أوجه الشبه بين ظاهرة إسلامية وظاهرة مشابهة عند أمة سابقة على الإسلام ليصلوا من هذه المشابهة إلى الجزم بأن المسلمين قد أخذوا أفكارهم في هذه الظاهرة من أمة كذا أو أمة كذا، وذلك يمهد إلى نتيجة أخرى لم يصرحوا بها، وهي: أن المسلمين في أيام ازدهار حضارتهم وريعان قوتهم كان ما أنجزوه هو مجرد نقل عن الحضارات السابقة لا أكثر، صاغوه بلغتهم وأساليبهم، وإذا كان الحال هكذا في الماضي، فإن سيكون من المستحيل على هذه الأمة في الوقت

الحاضر – الذي هي فيه أضعف وأكثر تخلفاً عن الأمم الأخرى، إذا ما قيس الأمر بماضي هذه الأمة وعصر قوتها – أن تنجز شيئاً أصيلاً في مجال العلم والفكر والحضارة، فيستسلم أبناء هذه الأمة لقدرهم المزعوم هذا، ويظلون تابعين لغيرهم من الأمم المتقدمة عالة عليهم في كل شيء.

لقد كان هذا – بشكل عام – توجه أغلب المستشرقين الأوائل في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، حيث بدأ يظهر بعض المستشرقين الذين انصرفوا إلى أهداف علمية غير الهدف السابق، وأعني هدف إثبات التشابه وتدعيم مقولة النقل عن الآخرين.

أحببنا أن نضع القارئ في هذه الصورة العامة، لأن ما سيأتي من شرح لهذه العوامل الخارجية مستند عند القائلين بهذه العوامل من المستشرقين على منهج الأثر والمؤثر المشار إليه آنفاً.

وبعد، فسنقوم بشرح هذه العوامل فيما يلي:

١ـ العامل المسيحي:

المقصود بهذا العامل أن الديانة المسيحية وتعاليمها، وممارسات الرهبان المسيحيين، كل ذلك كان له أثر بارز ورئيس في نشأة التصوف الإسلامي وظهوره، عند من قال بهذا العامل.

أما أوجه الشبه والأدلة التي قدمها القائلون بهذا الرأي، ومنهم بيكر C.H. Becker، وآسين بلاثيوس Asin Palacios، ونيكلسون R. Nicholson، وجولدزيهر Goldziher، وغيرهم – فيمكن إيجازها في القضايا الآتية:

- التشابه بين سلوك الزهد عند الصوفية والرهبان المسيحيين.

- التشابه في بعض المظاهر، مثل: استعمال الخرقة، في مقابل ما يستعمله الرهبان من ثوب على الكتفين، واستعمال السبحة منذ أن ابتدأ بها الجنيد[٩٤].
- التشابه في بعض الموضوعات التي تساعد على التخلق بالأخلاق الفاضلة، مثل: محاسبة النفس[٩٥].
- التشابه في بعض المصطلحات عند الطرفين، مثل ألفاظ: لاهوت، وناسوت، ورحموت، وجبروت، وروحاني، وجثماني، وشعشعاني، وربوبية، وفردانية، ويرى بعض الباحثين في اللغات القديمة أن هذه الألفاظ "آرامية التركيب"[٩٦].
- التشابه في القول بـــ"محبة الله"، وأن الصوفية أخذوا هذه الفكرة عن المسيحية إذ ليست هذه الفكرة – على حد زعم بعض الباحثين – موجودة في الإسلام[٩٧].
- اتصال بعض الصوفية ببعض الرهبان المسيحيين أثناء قيامهم بسياحاتهم في الصحاري، والتعلم منهم الكثير من الأمور الروحية.
- اقتباس الصوفية واستشهادهم بأقوال للسيد المسيح، والاقتداء به في بعض ما روي عنه من أفعال.

وفي التعليق على هذه الآراء يمكن القول باطمئنان بأن هذه التشابهات لا يمكن النظر إليها على أنها السبب المؤثر في نشأة التصوف الإسلامي وظهوره، وذلك لعدد من الأسباب:

---

(٩٤) عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص٣٣.
(٩٥) المرجع السابق، ص٣٣.
(٩٦) المرجع نفسه.
(٩٧) .عمر فروخ، **التصوف في الإسلام**، ص٣١.

فالحث على الزهد تفيض به آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، مما يغني عن ذكرها هنا، فضلا عن كون الزهد يكاد يكون أمرا مشتركا بين جميع الأديان التي تؤثر الآخرة على الدنيا.

ومثل ذلك في محاسبة النفس، التي استند فيها الصوفية إلى آيات كريمة، مثل قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ﴾ [الحشر:١٨]، وفسروا "النفس اللوامة" التي أقسم بها الله سبحانه وتعالى، بأنها التي تتولى محاسبة صاحبها في كل عمل قام به. وقد روي عن عمر بن الخطاب قوله: "حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا"[٩٨].

أما التشابه في ألفاظ بعض المصطلحات فإن اللغة العربية تجيز تعريب هذه المصطلحات واستخدامها، لكن الأهم من جانب اللفظ هو جانب المضمون، فإن هذه المصطلحات قد تداولها الصوفية المسلمون بمضامين إسلامية ولم تخرج بهم عن عقيدتهم، فضلا عن كون استخدامها قد جاء متأخرا بعد نشأة التصوف بأكثر من قرن من الزمان.

وأما التشابه في استخدام "الخرقة" والمسابح، فلم يقل أحد من الصوفية إنه عنصر أساسي في مضمون التصوف أو شكله، وهو سلوك شكلي استحسنه بعض الصوفية ومارسوه إذ هو داخل في باب المباحات من الأعمال، ثم مرة أخرى نقول: هذا الأمر حدث في مراحل متأخرة بعد ظهور التصوف.

---

(٩٨) الغزالي، **الإحياء**، ج٤، ص٤١٤..

أما التشابه في القول بمحبة الله، فإن له أساساً في القرآن والسنة – كما تقدمت الإشارة عند الحديث عن مصدر التصوف من القرآن والسنة – وهو أمر طبيعي في كل دين: أن يحب العباد معبودهم ويتقربون إليه.

أما الاتصال ببعض الرهبان فقد حدث بالفعل، وكان ذلك بطريقة عفوية لا علاقة لها بنشأة التصوف، ذلك أن بعض ما كانوا صوفية بالفعل وسلكوا هذا الطريق، كانوا يقومون بسياحات في الصحراء بعيداً عن العمران، وكثيراً ما كانوا ينقطعون من الزاد والماء، وكانت الأديرة تبنى بعيداً عن العمران، فتقودهم سياحاتهم إلى هذه الأديرة التي يقدم رهبانها لهم الطعام والماء، وفي أثناء ذلك يسألونهم عن أحوالهم وما جاء بهم إلى هذه الصحاري المهجورة، ويتبادلون الأفكار حول الزهد والتقرب إلى الله والسيد المسيح، فبهذا لا يمكن القول إن هذا الأمر قد أثَّر في نشأة التصوف الإسلامي وظهوره.

وأخيراً، ما قيل من استشهاد الصوفية ببعض أقوال السيد المسيح عليه السلام، نقول: إن المسلمين يعتقدون في نبوة عيسى عليه السلام ورسالته – كما أخبر القرآن الكريم – وأنه من الرسل أولي العزم، وأنه أنزل عليه كتاب فيه الحكمة والهداية هو الإنجيل، وأن مصدر هذا الكتاب ومصدر القرآن واحد، هو الحق سبحانه وتعالى، ولذلك لم يكن عليهم حرج أن يستشهدوا ببعض أقوال السيد المسيح عليه السلام الواردة في الإنجيل، التي لا يوجد فيها معارضة لما في الإسلام، إذ لم يأخذ الصوفية من هذه الأناجيل أية نصوص فيها مخالفة للإسلام.

من هذه المناقشة يمكن القول مع أحد الباحثين بأن "التصوف الإسلامي لم يستمد من النصرانية شيئاً ما، ولكنه شركها في أمور عامة في الديانات كلها"(٩٩).

٢ـ العامل الفارسي:

المقصود بهذا العامل أن المسلمين من الأصل الفارسي والديانة الفارسية والحكمة الفارسية القديمة وكذلك الحضارة الفارسية بشكل عام، كل ذلك كان عاملاً مؤثراً في نشأة التصوف الإسلامي وظهوره.

وقد ركَّز على هذا العامل عدد من المستشرقين منهم: جوبينو Gobineau، ورينان E. Renan، وثولك Thoulk، ودوزي Dozy، وآخرون(١٠٠).

وقد رأى القائلون بأثر هذا العامل أن التأثير المشار إليه قد ظهر في النقاط الآتية:

- ظهور عدد من الصوفية الأوائل في بلاد فارس ومن أصول فارسية، وهم مع كونهم مسلمين، إلا أنهم – حسب أصحاب هذا الرأي – قد تأثروا بالديانة المجوسية التي كان عليها أسلافهم، وأدخلوا بعض عناصرها في التصوف الإسلامي.
- إن سببب ظهور التصوف الإسلامي "يرجع إلى ردّ فعل عنصري ولغوي وقومي من جانب الشعوب الآرية المقهورة [ومنهم المسلمون

---

(٩٩) عمر فروخ، **التصوف في الإسلام**، ص ص٣٢-٣٣..

(١٠٠) عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص٣١.

من أصل فارسي] التي غلب عليها سلطان الساميين"[١٠١]، ويقصد سلطان العرب.

- القول بـ "صدور كل شيء عن الله، والقول بأن العالم لا وجود له في ذاته وأن الموجود الحقيقي هو الله"[١٠٢]، وهي أفكار موجودة لدى بعض الصوفية المسلمين، قد قال بها المتصوفة الهنود، وأنها انتقلت من الهند إلى بلاد فارس، ثم دخلت إلى التصوف الإسلامي.
- ربط التصوف الإشراقي الفلسفي الذي أسسه شهاب الدين السهروردي (المقتول) (ت ٥٨٧هـ) بالحكمة الفارسية القديمة، وإدخالها في فكره الصوفي الفلسفي، والذي ظل مستمراً لدى أعلام التصوف الفلسفي الإشرافي.

هذه أبرز الحجج التي قدمها القائلون بأثر العامل الفارسي، وفي مناقشة هذه الحجج يمكن القول:

لقد كان عدد من الصوفية الأوائل من أصل فارسي، لكن كان هناك عدد آخر "ليس بالقليل من الصوفية العرب الذين عاشوا في سوريا أو مصر أو المغرب"[١٠٣]، وعليه فإن القول بالأصل الفارسي لا يفسر ظهور هؤلاء الصوفية الأوائل، ثم إنه لم يقل أحد من هؤلاء الصوفية من الأصل الفارسي بأنه استمد تصوفه من مصدر آخر غير الإسلام، فارسي أو غيره.

أما القول بأن ظهور التصوف ظهر لدى المسلمين من أصل فارسي نتيجة للقهر، فيدحضه وجود صوفية من غير الفرس، بل ومن أصول

---

[١٠١] المصدر نفسه، ص ٣١.
[١٠٢] أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص ٢٦.
[١٠٣] المرجع السابق، ص٢٧.

عربية، وهؤلاء لم يواجهوا ما أشير إليه من قهر، وعلى كل حال فردّ الفعل على القهر لم يكن دائماً في صورة التصوف، بل كان الأغلب عليه حدوث الثورات أو التعبير القولي من خلال الأدب شعراً أو نثراً، ثم إن فترة ازدهار التصوف، وخصوصاً في القرن الرابع الهجري وما بعده، شهدت الكثير من الحريات السياسية واللغوية والقومية، حيث ظهرت دويلات كدولة البويهيين والسامانيين والسلاجقة وغيرهم، وهؤلاء من أصول غير عربية.

أما القول بأن العالم لا وجود له في ذاته..، المذكور آنفاً، "فيرد عليه بأن مثل هذه الأفكار لا توجد إلا عند أصحاب وحدة والوجود الذين ظهروا في وقت متأخر (منذ القرنين السادس والسابع الهجريين)، وليس كل صوفية الإسلام قائلين بهذا المذهب، وإنما القائلون به قلة قليلة"[١٠٤].

أما إدخال الحكمة الفارسية القديمة في التصوف على يد السهروردي (المقتول)، فهو أمر قد حدث بالفعل وصرح به السهروردي، لكن هذا حدث في القرن السادس الهجري ولم يكن له علاقة بمرحلة النشأة، هذا فضلاً عن كون تصوف السهروردي تصوف فلسفي، مزج الفلسفة بالتصوف، والنظر العقلي بالذوق الكشفي.

وهكذا يمكن القول بأن الأثر الفارسي لم يكن له وجود في مرحلة النشأة، وإنما وجد له أثر في مراحل متأخرة ظهر جليّاً في الفلسفة الإشراقية أو التصوف الفلسفي الذي ازدهر في إيران ولا يزال، وأنه لم يكن له أثر ملموس على مسيرة التصوف الإسلامي في أرجاء العالم الإسلامي الأخرى.

---

[١٠٤] المرجع السابق، ص٢٧.

٣ـ العامل الهندي:

المقصود بهذا العامل أن التصوف الهندي قد أثر في نشأة التصوف الإسلامي وظهوره، وقد قال بهذا الرأي عدد من المستشرقين، منهم: كريمر A. Kremer، وهورتن M. Horten، وهارتمان Hartman وغيرهم[١٠٥].

أم التأثير الذي قال به أصحاب هذا الرأي، فنورده موجزاً -حسب أقوالهم- في النقاط الآتية:

- التشابه بين مذهب وحدة الوجود ومذهب الفيدانتا الذي يمثل الديانة البرهمية، وهذا المذهب يرى "أن براهما في كل شيء وكل شيء في براهما".
- هناك أوجه شبه في بعض السلوكيات، من ذلك استعمال المخلاة والسبح، والزهد الشديد في نعيم الدنيا.
- المشاب٨٠هات التي أوردها البيروني في كتابه المعروف: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، "بين مذاهب الهنود الصوفية ومذاهب الصوفية المسلمين"[١٠٦].
- هناك شبه بين النرفانا Nirvana عند البوذية وبين الفناء عند الصوفية المسلمين.

وفي مناقشة هذه الآراء يمكن قول ما يلي:

---

(١٠٥) انظر: المرجع السابق، ص٣٠، و: عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص ٣٥.

(١٠٦) المرجع السابق، ص٣٦.

إن ظهور فكرة وحدة الوجود ودخولها على التصوف الإسلامي عند بعض الصوفية، مثل ابن عربي وابن سبعين، قد جاء متأخراً بعد القرن السادس الهجري، وعليه يستبعد تماماً أثر هذه الفكرة في مرحلة النشأة والظهور، وإن كان لا يستبعد انتقال هذه الفكرة في هذه الفترة المتأخرة وإن لم يقم على ذلك دليل قاطع.

أما استعمال المخلاة والسبح فقد جاء متأخراً بعد مرحلة النشأة والظهور، وهذه – كما أشرنا سابقاً – أمور شكلية لا تمس جوهر التصوف، وتعد من المباحات التي لا يؤاخذ تاركها ولا يثاب فاعلها.

أما الزهد في متع الحياة فهو أمر حث عليه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فضلاً عن كونه أمراً موجوداً في جميع الديانات، وليس مقصوراً على دين بعينه.

أما القول بالتشابه بين فكرة "النرفانا" في الديانة البوذية وفكرة الفناء عند الصوفية، فالواقع أن التشابه موجود، لكنه تشابه غير كامل، وعدم التشابه أقوى من التشابه لأن هذا الاختلاف يرجع إلى الاعتقاد المرتبط بفكرة النيرفانا والاعتقاد المرتبط بفكرة الفناء عند الصوفية المسلمين، فالاعتقاد في النيرفانا ينطلق من النظر إلى أن "هذا الوجود إنما هو عذاب وشقاء"[١٠٧]، وأن الوصول إلى مرحلة النيرفانا يخلصه من الشقاء حيث يتلاشى وجوده تماماً دون أن يكون له عودة إلى الحياة، أما الفناء عند الصوفية المسلمين، فهو فناء عن إدراك الذات والآخرين يصاحبه بقاء في الوجود الإلهي، وهي حالة تمرّ بالصوفي، لكنه يعود بعد انقضائها إلى وجوده العادي وحياته العادية، فالنيرفانا سعادة سلبية بالتلاشي الكامل والنهائي من الوجود، والفناء

---

[١٠٧] عمر فروخ، **التصوف في الإسلام**، ص٤٠.

سعادة إيجابية بإدراك الوجود الإلهي والاتصال به، وهي عند الصوفية كمال وجود وليست تلاشياً من الوجود.

أما ما ذكره البيروني من مشابهات بين التصوف الهندي والتصوف عند بعض المسلمين مثل البسطامي والحلاج، فهو يقع في مجال البحث المقارن بالفعل، ولم يقل البيروني بما استنتجه بعض المستشرقين وهو وجود أثر وتأثير من التصوف الهندي على التصوف الإسلامي.

وعلى ذلك لا يمكننا قبول هذا الرأي دون تحفظ أو توضيح، فإن الأثر قد يكون جاء متأخراً وبعد انتهاء القرن الثاني الهجري، لكنه كان أثراً محدوداً لم يمس العناصر الأساسية في التصوف، واقتصر على بعض المظاهر مما يدخل في باب المباحات كما أن وجود شبه بين فكرة قال بها صوفي بعينه وفكرة ما في التصوف الهندي لا يمكن منهجياً أن يستنتج منه قول كالذي قيل من تأثر نشأة التصوف الإسلامي بالتصوف الهندي. على أنه يحسن التنبيه إلى ما أشار إليه أحد الباحثين، وهو أن التصوف الإسلامي قد أثر في الهنود بشكل عام حيث قام عدد من الدعاة والصوفية بنشر الإسلام والتصوف الإسلامي في بلاد الهند، حيث العديد من هذه الآثار لا تزال ماثلة في الطرق الصوفية الموجودة في هذه البلاد[١٠٨].

٤ـ العامل اليوناني:

المقصود بالعامل اليوناني هو أن الفلسفة اليونانية وبخاصة الاتجاهات الفلسفية الروحية منها التي ظهرت في العصر الهللينستي، قد

---

[١٠٨] عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص ص٣٩-٤٠.

أثرت في نشأة التصوف الإسلامي وظهوره. وقد قال بهذا الرأي عدد من المستشرقين، منهم: أوليري O'leary، ونيكلسون Nicholson وغيرهم.

أما الأمور التي وقع منها التأثير – حسب آراء القائلين بهذا العامل – فيمكن إيجازها فيما يلي:

- أثر **فلسفة أفلاطون** (ت ٣٤٨ق.م)، وتقوم هذه الفلسفة على القول بوجود عالمين: عالم الحس الذي نعيش فيه، ووجود هذا العالم ليس هو الوجود الحقيقي، وإنما هو صورة ما عن العالم الآخر المسمى عنده: عالم المثل، وهذا العالم هو عالم عقلي ووجوده هو الوجود الحقيقي، أما الإنسان فحقيقته في نفسه، وهذه النفس كانت موجودة قبل أن تتحد بالجسد في عالم المثل، وكانت لديها المعرفة الكاملة والسعادة القصوى، وهي في أثناء اتحادها مع الجسد في عالم الحس تتوق إلى العودة إلى عالم المثل، الذي هو العالم الإلهي، والاقتراب من عالم المثل ممكن للإنسان في هذه الحياة عن طريق ممارسة الفضائل وعن طريق العلم والفلسفة.

  هذا الرأي الذي يرى أنه يمكن للإنسان أن يصل إلى العالم الإلهي، عالم المثل، قيل إنه أثَّر في نشأة التصوف، لأن جوهر التصوف سعي غايته التقرب من الله.

- أثر **فلسفة أرسطو** (ت ٣٢٢ ق.م)، التي تنطوي على فكرة رأى فيها أصحاب هذا الرأي أنها تركت أثرها في نشأة التصوف الإسلامي، وهي فكرة "المحرك الأول الذي لا يتحرك"، أي الإله عنده والذي أبرز صفاته أنه مسبب الحركة في هذا الكون، وفي توضيحه لكيفية تحريكه للكون قال: إن العالم يعشق هذا الإله وينجذب إليه، فيدفعه هذا العشق والشوق إلىالتحرك نحوه، ولأن حركة العالم الكلية حركة دائرية حول

المركز فإن هذا العالم يظل في حركة أبدية دون أن ينتقل من مكانه. فكرة العشق أو الشوق هذه هي التي رأى القائلون بهذا العامل أنها أثرت في التصوف الإسلامي ونشأته، إذ جوهر التصوف سعي وحركة نحو الله.

- أثر **فلسفة أفلوطين** (٢٦٩م)، وهو فيلسوف مصري الأصل، ولد في صعيد مصر، ودرس في مدرسة الإسكندرية وتعلم الفلسفة اليونانية، ثم انتقل إلى أثينا يعلم فيها الفلسفة.

وفلسفة أفلوطين متأثرة بفلسفة أفلاطون في عدد من الجوانب، منها جانب إمكانية الاتصال بالله الواحد والفناء فيه عن طريق رياضة النفس بالتحرر من الشهوات وبالتأمل في الله، حيث يمكنها في النهاية أن تصبح "مع الله شيئاً واحداً"[١٠٩]، كما أن هذه الفلسفة ذات النزعة الصوفية القوية والبارزة دارت حول عدد من المصطلحات مثل: الواحد، والعقل الكلي، والعلة والمعلول، والكلمة والفيض، وغيرها[١١٠]. وقد رأى القائلون بهذا العامل أن هذه الفلسفة وما فيها من آراء عرفها المسلمون وكان لها أثر في نشأة التصوف الإسلامي وظهوره.

- **الأقوال المنسوبة إلى هرمس وإلى سقراط وأفلاطون**، وهي في جملتها أقوال ذات طابع أخلاقي وزهدي وروحي، وهذه الأقوال استفاد منها عدد من الصوفية وظهرت أقوال مماثلة لها في المضمون في كتاباتهم، (مثل القشيري، والسلمي، والهروي، والعشراني، والعطار، وجامي)[١١١].

---

[١٠٩] عمر فروخ، **التصوف في الإسلام**، ص٣٥..
[١١٠] عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص ٤١.
[١١١] المرجع السابق، ص ص ٤١-٤٢.

هذه أبرز الحجج التي قدمها القائلون بأثر العامل اليوناني على نشأة التصوف الإسلامي، وفي مناقشة هذه الآراء نقول:

إن آراء أفلاطون تعبر بلا شك عن نزعة صوفية (أي توجه الإنسان إلى الله والاتصال به وبالعالم الإلهي)، وفلسفة أفلاطون قريبة – وليست مطابقة – لما في الأديان السماوية من اعتقادات في الوجود والألوهية، لذلك سمّاه العلماء المسلمون: أفلاطون الإلهي، لكن أفلاطون لم يطور طريقة عملية كالذي عُرف عند الصوفية المسلمين، وكان تصوفه تصوفاً فلسفياً نظرياً، المعوّل فيه على الأدلة العقلية، ومع ذلك وجدنا أثراً لفلسفته واستدعاءً صريحاً لها عند فيلسوف صوفي متأخر هو شهاب الدين السهروردي (المقتول) في القرن السادس (ت ٥٨٧هـ)، حيث عدَّ أفلاطون من شيوخ مذهبه الفلسفي الصوفي الإشراقي، وعليه يصعب القول بأن فلسفة أفلاطون أثرت في نشأة التصوف الإسلامي وظهوره.

أما أثر فلسفة أرسطو في مسألة حبّ الكون لله، المحرك الأول الذي لا يتحرك، وعشق هذا العالم له، الأمر الذي يدفعه إلى الاتصال بهذا المحرك الأول، فإنه يصعب القول بأن هذه الفكرة قد أثرت في نشأة التصوف وظهوره، ولا حتى في اهتمام الصوفية بفكرة محبة الله سبحانه وتعالى واعتبارها من أعلى المقامات، لأن هذه الفكرة موجودة في القرآن والسنة[١١٢] وفي سياق متكامل من الاعتقادات، هذا فضلاً عن كون فلسفة أرسطو في جملتها علمية أكثر منها صوفية، وفي كثير من جوانبها تخالف العقيدة الإسلامية مثل عدم قولها بالبعث وبحياة أخرى وبالكتب السماوية والرسل وغير ذلك من المسائل الاعتقادية، ومع ذلك فقد وجد أن بعض الصوفية

---

[١١٢] راجع ما ذكر فيما تقدم تحت عنوان: مصدر التصوف الإسلامي من القرآن والسنة.

المتأخرين من أمثال السهروري (المقتول) وابن عربي (ت ٦٣٨هـ) وابن سبعين (ت ٦٦٩هـ) قد عرفوا الكثير من آراء أرسطو العلمية والفلسفية واستفادوا منها من حيث هي معرفة علمية فحسب، لكن ذلك لم يكن له أثر يذكر في مرحلة النشأة.

أما آراء أفلوطين التي تنطوي على نزعة صوفية واضحة فقد تركت أثراً في مرحلة متأخرة، وخصوصاً لدى المتصوفة المشار إليهم آنفاً، وكذلك الحال في المصطلحات التي استخدمها بعض الصوفية مما له نظير في فلسفة أفلوطين. والحق أنه وإن وجدت بعض المشابهات في أفكار كالفناء والاتصال بالله أو المصطلحات فإنه ينبغي أن لا نهمل السياق العام لهذه الأفكار والمصطلحات والنظرة الكلية للوجود وأصله وحقيقته وللإنسان وصلته بالوجود، إذ سياق فلسفة أفلوطين وسياق التصوف الإسلامي سياقان مختلفان تماماً في النظرة إلى الوجود وإلى الإنسان.

أما الأقوال المنسوبة إلى هرمس وسقراط وأفلاطون ووجود ما يشبهها لدى الصوفية المسلمين، فلا يمكن التعويل عليها بأنها كانت عاملاً ومؤثراً في ظهور التصوف الإسلامي، هذا فضلاً عن كون هذه الأقوال غير ثابتة النسبة إلى هؤلاء اليونانيين، بالإضافة إلى كون هذه الأقوال تكاد يوجد مثيل لها في جميع الحضارات، مثل: "رسالة هرمس في معادلة النفس"[١١٣]، المنسوبة لهرمس، مثل هذا الأمر ليس حكراً على اليونان أو بعضهم، وبالنسبة للإسلام فإن له أصلاً في القرآن وفي السنة[١١٤].

---

[١١٣] عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص٤٢.

[١١٤] انظر ما ذكر فيما تقدم عن المحاسبة تحت عنوان: مصدر التصوف الإسلامي من القرآن والسنة.

هذه أبرز العوامل الخارجية التي قيل إنها أثرت في نشأة التصوف الإسلامي وظهوره – حسب ما قاله أصحاب هذه الآراء – ، وقد وجدنا بعض الباحثين يضيف إلى هذه العوامل العامل الصيني، أي الحضارة والديانات الصينية(١١٥)، والعامل اليهودي(١١٦)، وهم بالرغم من ذكرها لم يؤكدوا أنها كانت عاملاً في مرحلة النشأة والظهور الأولى.

تعقيب عام على العوامل الخارجية

لعله تبين مما تقدم أن العوامل الخارجية لم يكن لها أثر ملموس يذكر في نشأة التصوف الإسلامي ومراحله الأولى، لأنه لو كان الأمر كذلك لكان الأمر مصطنعاً ومخالفاً لطبائع الأمور التي تقضي في مثل هذه الحالة أن تكون النشأة قد تمت بتفاعل ما بين الأحوال والظروف الداخلية والقابلية الموجودة في المجتمع، والتي قلنا إنها ترجع إلى الاستعداد الكامن في الطبيعة الإنسانية وإلى العقيدة السائدة في المجتمع، وهي عقيدة الإسلام.

أما في المراحل التالية التي تمثل مرحلة النضج والانتشار، فمن الطبيعي في مجتمع مفتوح على الحضارات السابقة، غير منغلق على نفسه، سعى بإرادة واعية إلى التعرف على ما في هذه الحضارات من تراث علمي أو حكمة حتى يستفيد منه، ويقوم بدوره في السير قدماً بالحضارة الإنسانية خطوات واثقة، نقول: من الطبيعي في مجتمع هذا حاله ووصفه أن تدخل إليه المؤثرات الخارجية وتحاول أن تتفاعل مع الظواهر القائمة الموجودة، فتثري وجود هذه الظاهرة أو تلك وحركتها كثيراً أو قليلاً ذلك أن شعار أهل العلوم المسلمين هو: "الحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها التقطها" (أو كما قال عليه

---

(١١٥) عمر فروخ، **التصوف في الإسلام**، ص ص٤١-٤٦.
(١١٦) المرجع نفسه، ص ص٣٧-٣٨.

الصلاة والسلام)، فلم يكن أهل العلم بعامة يتحرجون من الاستفادة من حكمة كانت لدى أمة غير أمتهم.

هذا الأمر كان واضحاً في مجالات العلوم الطبيعية والفلسفية بعامة، ووجده الباحثون عند بعض متأخري الصوفية بشكل أقل وضوحاً. على أنه يحسن التنبيه هنا إلى أن طبيعة التصوف التي يغلب عليها العنصر الذوقي الشخصي، قد سمحت أن يتجاوز الأمر الحالة الطبيعية في الاستفادة من حكمة الأمم السابقة وتجاربهم، فوجد أناس انخرطوا في مجال التصوف وميدانه وأدخلوا فيه لغايات أخرى بعيدة عن الإخلاص للحق والحقيقة أموراً وأفكاراً خارجية تناقض مفهوم التصوف الصحيح المبنى على عقيدة الإسلام، وهم قد فعلوا هذا وهم يعلنون أنهم لم يخالفوا العقيدة ولم يتجاوزوا حدود الإسلام.

وسوف نشير فيما يأتي عند كلامنا عن مراحل تطور التصوف الإسلامي إلى بعض هذه الأفكار التي ظهرت عند بعض الصوفية بتأثير عوامل خارجية.

مراحــل تطــور التصــوف الإســلامــي:

لم يظهر التصوف في المجتمع الإسلامي كاملاً تاماً دفعة واحدة، وكذلك لم يكن تطوره دائماً تقدماً إلى الأفضل والأصوب، ولكنه على كل حال، شأنه شأن كل الظواهر الفكرية بصورة عامة، كان يعكس في معظم أطواره واقع المجتمع وظروف العصر ومشكلاته التي كان يواجهها بطريقته الخاصة.

وسنحاول أن نوضح هذا في عرضنا لمراحل تطور التصوف منذ النشأة حتى عهوده المتأخرة.

المرحلة الأولى (من البعثة حتى الفتنة)

وتبدأ من بعثة الرسول ﷺ حتى زمن الفتنة[١١٧]، ويتميز الزهد والحياة الروحية في هذه المرحلة لدى الرسول عليه الصلاة والسلام ولدى صحابته رضوان الله عليهم بأنهما كانا استجابة لتعاليم القرآن الكريم وتوجيهاته واقتداءً من الصحابة بالرسول عليه الصلاة والسلام.

لقد عُرف عن الرسول ﷺ زهده في الدنيا قبل البعثة، وانصرافه إلى حياة التأمل حيث كان يتحنث في غار حراء الليالي ذوات العدد ... وبعد البعثة كان سلوكه وخُلقه عليه السلام هو القرآن، والقرآن الكريم وإن كان لم يهمل في أحكامه وتوجيهاته أمر الدنيا وتنظيم شؤونها، ووضع لذلك أحكم القوانين وأعدلها، إلا أننا نجده في العديد من آياته وتوجيهاته يحث الناس

(١١٧) يؤرخ لبدايتها بمقتل الخليفة الثالث عثمان رضي الله عنه، عام ٣٥هـ.

على أن لا تتعلق قلوبهم بالدنيا فتصبح حياتهم مادية دنيوية فقط، ويطلب منهم أن يتساموا على زينة الدنيا ومتاعها، ويلتفتوا إلى الحاجات الروحية التي تؤدي تلبيتها في نفوسهم وسلوكهم إلى السمو بالوجود الإنساني فوق مستوى الماديات المتغيرة الزائلة، ولقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام في سلوكه الشخصي كثير العبادة، زاهداً في متاع الدنيا برغم قدرته على امتلاكه.

تعلم الصحابة من القرآن الكريم ومن سلوك الرسول عليه الصلاة والسلام، فكان أكثرهم متأسياً به ﷺ في زهده وعدم تعلق قلبه بالدنيا وتوجهه إلى الله تعالى بالعبادة والدعاء والالتزام بالتقوى والورع حتى تكون أعمالهم خالصة لوجهه تعالى.

لقد ملأت فكرة الله قلوبهم وملكت عليهم أسماعهم وأبصارهم، فهم وإن كانوا لا يرون الله، فقد كانوا على يقين بأنه يراهم، وفرقٌ بين سلوك إنسان ينسى الله وينسى أنه يراقبه في كل حركة وسكنة، وبين إنسان آخر لا يغيب الله عن قلبه، فهو دائماً ذاكرٌ له بلسانه وبقلبه بل وبكل أحاسيسه.

لا شك أن غالبية الصحابة كانوا من النوع الأخير فكانوا لذلك يعيشون في جو إلهي روحي يشعرهم بالفعل بتفاهة التكالب على الدنيا ومتاعها وشهواتها السريعة الزوال.

هكذا غلب على حياة رسولنا الكريم ﷺ التعلق بالجوانب الروحية السامية والأخلاق العالية أكثر من التعلق بالجوانب المادية، تنفيذاً لتوجيهات القرآن الكريم، كما غلب هذا الأمر على حياة الصحابة رضوان الله عليهم التزاماً منهم بتوجيهات القرآن الكريم واقتداء بالرسول الكريم عليه الصلاة والسلام.

والقرآن الكريم مليء بالآيات التي تُزهِّد الإنسان في الدنيا، وتوجه نظره إلى الله وما عنده من بشارات في الآخرة أُعدت للمتقين والعابدين والحامدين والذاكرين الله كثيراً والمتصدقين ومن يقتلون في سبيل الله، أي الشهداء....

يقول تعالى: ﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعبٌ ولهوٌ وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد ...﴾ إلى قوله ﴿ وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾ (الحديد/٢٠).

وقوله تعالى: ﴿التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين﴾ (التوبة/١١٢) وقوله أيضاً: ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى، فإن الجنة هي المأوى﴾ (النازعات/٤٠-٤١). وغير ذلك من الآيات كثير في القرآن مما يحسن الرجوع إليه.

نتيجة لهذه الآيات وأمثالها، واقتداءً بالرسول الكريم، شهد هذا العصر فِرقاً أو طوائف من الناس عرفت بالاهتمام بالجوانب الروحية وممارسة الزهد، ومن هؤلاء طائفة **القرّاء**، وكانوا حملة للقرآن الكريم وزاهدين في متاع الدنيا، يبيتون الليل في التهجد وقراءة القرآن ودراسته، وقد أرسل الرسول عليه الصلاة والسلام عدداً منهم لبعض القبائل لدعوتها إلى الإسلام وتعليم أبنائها القرآن.

وهناك **أهل الصُفَّة** الذين كانوا فقراء منصرفين إلى العبادة والدعاء، كما ظهر في هذا العصر فئة من الناس عرفوا باسم **التوّابين** و**البكّائين** لكثرة بكائهم وشدة إظهارهم الندم على الذنوب والتقصير في حق الله[١١٨].

المرحلة الثانية (من الفتنة حتى نهاية القرن ٢هـ)

وتبدأ من زمن الفتنة حتى نهاية القرن الثاني الهجري، وتتميز هذه المرحلة بأن الزهد والحياة الروحية فيها جاءا في جانب منهما ردّ فعل للأوضاع السياسية والاجتماعية التي برزت في هذه الفترة - كما أشرنا آنفاً - إضافة إلى أثر العوامل الأخرى كالاستعداد الشخصي لدى بعض الأفراد لمثل هذا السلوك الروحي، وأثر القرآن الكريم في دعوته إلى الاهتمام بالجوانب الروحية وأثر الاقتداء بسنة الرسول ﷺ وببعض المشهورين باهتمامهم بالجوانب الروحية وتفضيلها على الجوانب الدنيوية المادية.

لقد بدأت الفتنة بمقتل سيدنا عثمان ثم بدأ الصراع الدموي بين بعض فئات المسلمين على السلطة، وخطّأ المتنافسون على السلطة بعضهم البعض، ووصلوا في ذلك إلى حد التكفير.

لم يستطيع بعض الصحابة أن يجاروا هذا الصراع ويخوضوا فيه، واتخذ بعضهم موقف الحياد من الأطراف المتنازعة التي كانت تضم العديد من كبار الصحابة، ووجدوا في حياة العزلة بعداً عن الفتنة أو إيثاراً للسلامة، أو ربما كان هذا نوعاً من الاحتجاج على ما يجري لكنه احتجاج سلبي، وانصرف هؤلاء الصحابة في عزلتهم إلى العبادة وقراءة القرآن وسلوك طريق الزهد، وشاركهم في هذا الزهد عدد غير قليل من المسلمين، فأصبح

---

(١١٨) أنظر: علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج ٣، ط ٨، دار المعارف ص ٨٤.

الزهد أمراً ظاهراً في المجتمع الإسلامي، وعرف للزهاد أماكن يجتمعون فيها، وظهر بينهم شخصيات بارزة أصبحوا قدوة وأساتذة في هذا الأمر، وخلَّفوا لنا تراثاً عملياً وأقوالاً نظرية تميزت بتساميها على الدنيا والحياة المادية.

ومما يميِّز الزهد في هذه المرحلة أن أماكن ظهوره وتجمعاته كانت في حواضر العالم الإسلامي، حيث تمارس الحياة السياسية والاجتماعية بأجلى صورها وأوضحها، هذه الحياة التي كان الزهد في هذه المرحلة - في جانب كبير منه رد فعل لها، كما ذكرنا آنفاً.

وهكذا وجدت تجمعات للزهاد في المدن الكبرى ونُسب كل تجمع إلى المكان الذي ظهر فيه، وغلب على كل تجمع منها بعض السمات الخاصة، مما جعل بعض الباحثين يطلقون عليها اسم "مدارس"، فكانت هناك مدارسُ للزهد في المدينة والبصرة والكوفة والموصل وخراسان وبلخ والشام وأنطاكيه ومصر وغيرها من حواضر العالم الإسلامي.

وسنشير فيما يلي بشيء من الإيجاز إلى بعض هذه المدارس الشهيرة وأبرز أعلامها.

مدرسة المدينة

غلب على زهاد المدينة المنورة حرصهم على الاقتداء بالرسول عليه الصلاة والسلام وخلفائه الراشدين وكبار الصحابة الأوائل مثل أبي عبيدة وسلمان الفارسي وعبدالله بن مسعود، وظهر في المدينة في هذه المرحلة من التابعين الزهاد سعيد بن المسيب، الذي لم يبايع عبد الملك بن مروان

"فضُرب خمسين سوطاً وطافوا به أسواق المدينة"[١١٩]، كما ظهر سالم بن عبدالله بن عمر بن الخطاب وكان يلبس الصوف ويرفض عطايا حكام بني أميَّة ويعمل بيديه.

مدرســـة البصـــرة:

كانت البصرة في هذه المرحلة مدينة كبيرة حافلة بشتى الأجناس من عرب وفرس وهنود وزنوج، كما كان فيها اليهود والنصارى والمجوس وازدهرت فيها التجارة، وكثر الترف بين أهلها، وكانت مسرحاً لعدد من الأحداث السياسية كواقعة الجمل وغيرها.

وليها أبو موسى الأشعري في خلافة عمر، وكان معروفاً بالزهد وقراءة القرآن فترك بصماته في هذه المدينة، فظهر بعده زهاد مارسوا الزهد والحياة الروحية في أسمى صورها، ومع ذلك لم يكنوا بمعزل عما يجري حولهم، فكانوا ينتقدون أوضاع المجتمع التي يرون فيها انحرافاً عن الإسلام، ويعظون الناس بما يرون أنه يعيد التوازن إلى الحياة التي مالت كفتها إلى الدنيا ومتاعها ولذاتها ونسيت الآخرة.

من هؤلاء عامر بن عبد قيس الذي كان "أول من عُرف بالنسك واشتهر من عبَّاد التابعين بالبصرة"[١٢٠]، وأبو العالية الرياحي، وصلة بن أشيم وزوجته معاذة بنت عبدالله العدويه، وقد كان كلاهما مثالاً في الزهد والعبادة، ومطرف بن عبدالله وصفوان بن محرز وغيرهم.

---

[١١٩] أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص ٧٣.
[١٢٠] انظر: علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج٣، ص١٠٨-١١٤.

على أن أبرز زهاد البصرة وأكثرهم شهرة في هذه الفترة الحسن البصري (توفي ١١٠ هـ) الذي كان بجانب زهده وعبادته عالماً بارزاً ترك أثره في الفكر الإسلامي.

حرص الحسن البصري على الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام، وكان يضرب بهم المثل للناس ولنفسه، من ذلك قوله: "لقد أدركت أقواماً (يشير إلى بعض الصحابة) ما أنا عندهم إلا لص"[١٢١]، وكان يكثر من قراءة القرآن وتدبر آياته وبخاصة تلك التي تشير إلى القيامة وأهوالها والحساب وعذاب النار.

وكان يُذكِّر الناس بذلك في مواعظه، ويدعوهم إلى محاسبة النفس حتى يخفَّ عليهم الحساب في الآخرة، فأورثه ذلك حزناً في النفس وزهداً في الدنيا ومتاعها.

وقد تأثر بالحسن البصري الكثيرون من الزهاد والعباد في البصرة من هؤلاء: حبيب العجمي وزوجته عمرة، ومالك بن دينار، وصالح المري، ورباح القيسي ورابعة العدوية وغيرهم.

وتمثل رابعة العدوية (توفيت سنة ١٨٥ هـ) نمطاً آخر من الزهد لم يكن دافعه الخوف من الله وعذابه ولا الطمع في الجنة ونعيمها وإنما حب الذات الإلهية المجرد عن كل غاية، وقد روي عن رابعة أقوال وأشعار تعبِّر عن حبها الخالص لله، وقد أصبح حبُّ الله أحد المقامات العالية عند الصوفية فيما بعد.

---

[١٢١] المصدر السابق، ص ١٣٤.

مدرســـة الكـوفـــة:

عيَّن عمر بن الخطاب عمَّار بن ياسر أميراً على الكوفة وعيَّن عبدالله بن مسعود معلمّاً للقرآن وقاضياً لها، ومع أن ابن مسعود ترك الكوفة إلا أنه ترك أثراً روحياً فيها، فكان قدوة في الزهد والخوف والبكاء والعبادة.

وكذلك ترك الخليفة الرابع علي بن أبي طالب أثره في الكوفة في مجالات شتى منها مجال الزهد والتصوف، وتعدى هذا الأثر الكوفة إلى أرجاء العالم الإسلامي.

ومن زهاد الكوفة مسروق بن عبد الرحمن الهمذاني الملقب براهب الكوفة (توفي عام ٦٣هـ) والربيع بن الهيثم، الذي آثر المرابطة على الثغور على الاشتراك في الفتنة أيام علي، والذي التزم الصمت أيام بني أميه واتخذه عبادة، وكان يكثر من التعبد في المقابر، وكان يحث الناس على التوبة.

وقد تأثر بالربيع زهاد بارزون منهم سفيان الثوري "عالم الآمة وعابدها"، وسعيد بن جبير الذي كان جريئاً في الحق ومواجهة الظلم، فمات مقتولاً على يد الحجاج عام ٩٥ هـ، وسفيان بن عيينة. ومن زهاد الكوفة داود الطائي (توفي عام ١٦٥ هـ) الذي أكد علي أن " العلم آلة العمل" وكان زهده خطوة على طريق التصوف.

مـــدارس أخـــرى:

وفي مصر ظهر زهاد منهم عبد الرحمن بن حجيرة (توفي عام ٨٣ هـ) والليث بن سعد (توفي عام ١٧٥هـ).

وفي الشام ظهرت طائفة من الزهاد عُرفوا بالجوعية، لأنهم كانوا يجُوِّعون أنفسهم ولا يأكلون إلا قدر ما يقيم الصلب وتأثرت مدرسة الشام بالصحابي أبي الدرداء.

وفي خراسان ظهر عبدالله بن المبارك المحدث والعالم المشهور (توفي عام ١٨١هـ). وكان يعمل بالتجارة لكنه كان ينفق ما يأتيه منها على الفقراء، وكان كثير العبادة كثير الصيام حتى لقب بصائم الدهر كما ظهر الفضيل بن عياض من كبار الزهاد، وقد أقام بمكة وتوفي بها عام ١٨٧ هـ.

وفي بلخ ظهر إبراهيم بن أدهم الذي آثر الفقر على ما كان فيه من جاه وغنى، وتوفي مدافعاً عن ثغور الإسلام عام ١٦١هـ.

المرحلة الثالثة (القرنان الثالث والرابع للهجرة)

وهي مرحلة نضج التصوف، ويمكن تحديدها زمنياً بالقرنين الثالث والرابع الهجريين.

في هذه المرحلة برز مصطلح التصوف وشاع استخدام لفظ الصوفي كوصف لشخص يتميز بسلوك معين.

ويلاحظ على التصوف في هذه المرحلة استمرار سلوك الزهد في الحياة والانصراف إلى العبادة كما كان الأمر في المرحلة السابقة، لكن ظهر بجانب ذلك كلام عن معاني جديدة لم تكن مألوفة تماماً في المرحلة السابقة، من ذلك كلام عن تصفية النفس بتخليتها عن الأخلاق الذميمة وتحليتها بالأخلاق الحميدة، والكلام عن الطريق الذي يوصل من يسلكه إلى الحضرة الإلهية، وعن المقامات (المراحل) التي يقطعها السالك إلى الله، وعن الأحوال التي تنتابه أثناء سلوكه، وظهر كذلك الكلام عن المعرفة اليقينية الكاملة التي

يتلقاها الصوفي مباشرة من مصدر المعرفة المطلق بعد قطعه جميع المقامات ووصوله آخر الطريق، هذه المعرفة التي يمثل الوصول إليها السعادة القصوى واللذة الكبرى.

وظهرت في كلام الصوفية وكتاباتهم في هذه المرحلة مصطلحات جديدة مثل: الفناء والبقاء والصحو والسكر والشريعة والحقيقة، وعلم الظاهر وعلم الباطن، كما ظهر الرمز في أقوال الصوفية وكتاباتهم. وفي مرحلة النضج هذه شهد المجتمع الإسلامي أزهى فترات ازدهاره على جميع المستويات سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وفكرياً، وكان المجتمع يعج بمختلف التيارات السياسية والفكرية والاعتقادية التي كان معظمها يتخذ من الإسلام مرجعاً وأساساً بإخلاص، وبعضها يتخذ من الإسلام وسيلة للوصول إلى أغراض بعيدة عن الإسلام، وبعض آخر كان لا يخفي معارضته للإسلام، فكان من الطبيعي أن ينعكس ذلك على التصوف وأن تظهر فيه كل الاتجاهات الممكنة، وهذا ما شهدناه في هذه المرحلة حيث وجد اتجاه في التصوف التزم الاعتدال في سلوكه وأقواله، والمقصود بالاعتدال هنا الإلتزام بالكتاب والسنة وعدم مخالفة الشريعة، كما ظهر اتجاه متطرف ابتعد أصحابه في أقوالهم وأفعالهم عن الكتاب والسنة وخرجوا عن ظاهر الشرع فعرفوا بأصحاب الشطح أو الشطحيات (أي الابتعاد عن الشريعة) مما أثار الانتقادات والشبهات حولهم.

بعد هذا التوضيح العام لأبرز ملامح هذه المرحلة من مراحل التصوف، سنشير بإيجاز إلى أبرز أعلامها وبعض آرائهم في التصوف.

الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ):

هو أبو عبد الله الحارث بن أسد العنزي، من أسرة عربية اشتغلت بالعلم، لقب بالمحاسبي لشدة محاسبته نفسه على أعمالها، وشدة تحريه الحلال الخالص من الطعام والرزق.

عاش في بغداد، ودرس فيها الحديث والقرآن وعلوم اللغة والفقه والكلام، واشتغل بالتدريس وألف عدداً غير قليل من الكتب، أبرزها: الرعاية لحقوق الله، والوصايا، ورسالة في التصوف، والتوهم، وغيرها.

كان المحاسبي زاهداً في متاع الدنيا، وكانت "المراقبة والمجاهدة المحركين الأساسيين لزهده الصادق"[١٢٢]. واهتم اهتماماً كبيراً بمحاسبة النفس، وفي ذلك يقول: "حاسب نفسك في كل خطوة، وراقب الله في كل نَفَس، واستعمل لله عقلك بترك التدبير، واستعن بالله على صروف المقادير"[١٢٣]، وقد تكلم المحاسبي في عدد من القضايا التي تعد عند الصوفية مقامات لا بدّ للصوفي من قطعها، من ذلك كلامه عن الورع والصبر والشكر والتوكل وغير ذلك؛ وبشكل عام يعد المحاسبي من أوائل من تحدث عن الأخلاق، وكيفية الابتعاد عن الرذائل منها. واكتساب الفضائل، وهو ما يعرف عند الصوفية بـــ **التخلّي والتحلّي**، ومنه استفاد الغزالي والعديد من الصوفية في موضوع تصفية النفس.

ومن الموضوعات الرئيسية في التصوف والتي اهتم المحاسبي بالبحث فيها قضية معرفة الحقيقة، وأن هذه المعرفة لا تأتي إلا من الله

---

(١٢٢) غريزة السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ١٩٩٧، ص١١١.

(١٢٣) نقلاً عن المرجع السابق، ص١١٢، والقول من كتابه: **رسالة المسترشدين**..

مباشرة، وهذا هو رأي الصوفية اللاحقين الذين يرون أن المعرفة الحقيقية لا تكون إلا من الله عن طريق الكشف والإلهام، وفي تعبيره عن هذه الفكرة، يقول المحاسبي: "مضت عليَّ ثلاثون سنة لم أسمع فيها شيئاً إلا من رأسي، ثم دارت عليَّ ثلاثون أخرى لم أسمع فيها شيئاً إلا من الله"(١٢٤)، ولهذا عدّه بعض الباحثين بأنه "كان أول صوفي يرسي قواعد المعرفة الصوفية..."(١٢٥)، حيث تأثر به الصوفية اللاحقون.

الجنيد البغدادي (ت ٢٩٨هـ):

هو الجنيد بن محمد البغدادي، نشأ في بيت خاله، الصوفي المعروف، السري السَقطي، من شيوخ نهاوند في إيران، ولعله ولد فيها، درس الفقه ثم صاحب الحارث المحاسبي وسلك طريق التصوف حتى استحق لقب "سيد الطائفة" في مدرسة بغداد الصوفية.

ساهم الجنيد مساهمة كبيرة في إنضاج التصوف وجعله علماً له موضوعاته وغايته، وله طريقه وبرنامجه العملي، وشدَّد كثيراً على ضبط التصوف بالكتاب والسنة، ونبَّه على ضرورة الالتزام بهما وعدم الخروج عليهما، بل وحث على البدء بتعلم القرآن والسنة قبل الخوض في التصوف، وفي ذلك يقول: "من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدي به في هذا الأمر [أي التصوف]، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنَّة"(١٢٦)، وكان الجنيد يرى أن طريق التصوف الأصوب والأكمل لا يكون إلا بالاقتداء بأثر الرسول محمد عليه الصلاة والسلام (راجع تحليلنا الذي وصلنا فيه إلى

---

(١٢٤) نقلاً عن المرجع السابق، ص١٠٥..

(١٢٥) كامل الشيبي، **صفحات مكثفة**، ص١١٥.

(١٢٦) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص١٩..

الصفة الإجرائية للتصوف الأكمل فيما تقدم)، يقول الجنيد في ذلك: "الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم، واتبع سنته ولزم طريقته، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه"(١٢٧)، وتحدث الجنيد كثيراً عن التوحيد كلاماً يشبه كلام علماء العقيدة، كما تحدث عن التوحيد في سياق السعي الصوفي، وأكد على أن العقول تعجز عن إدراك حقيقة التوحيد، فقد ورد عنه في هذا المعنى قوله: "أشرف كلمة في التوحيد ما قاله أبو بكر الصديق رضي الله عنه: سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته"(١٢٨).

ويقول الجنيد بإمكان حصول الفناء الذي أُطلق عليه اسم "الفناء في التوحيد"، وفيه يتجاوز الفاني عند وصوله إلى الحضرة الإلهية حدود المكان والزمان، يقول الجنيد في ذلك: "التوحيد هو الخروج من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية"(١٢٩).

ويربط الجنيد التصوف بالعبادة والعبودية لله على الوجه الأكمل، ويرى أن العبودية الأكمل لله هي الحرية الأكمل للإنسان، كما يربطه بالتصفية والإخلاص في العبادة والمعاملة لله، يقول في التأكيد على المعنى الأخير الذي لا يتم إلا بالعمل والمجاهدة: "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع، وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنات، لأن التصوف هو صفاء المعاملة مع الله تعالى"(١٣٠)، ويقول في الربط بين العبودية لله والحرية: "إنك لن تكون على الحقيقة عبداً، وشيء مما دونه لك

---

(١٢٧) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص١٥٩.
(١٢٨) القشضيري، **الرسالة القشيرية**، ص١٣٦.
(١٢٩) الطوسي، **اللمع**، ص٤٩.
(١٣٠) انظر: عزيز السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص١٤٩.

مسترِّق، وإنك لن تصل إلى صريح الحرية وعليك من حقيقة عبوديته بقية، فإذا كنت له وحده عبداً، كنت مما دونه حراً"[١٣١].

وقد اعترف صوفية عصره بتفوقه في ميدان التصوف وعدوه من أهل التمكين، الذين لا يضطربون عندما تلوح لهم أعتاب الحضرة الإلهية أو يدخلوها، ولقبوه – كما أشرنا آنفاً – سيد الطائفة، وقيل في خصائص تصوفه أنه جمع بين الشريعة والحقيقة، وأنه تصوف معتدل، بمعنى أنه لا يخرج في أقواله وأفعاله عن العقيدة والشريعة ولا يخالفهما؛ وقد ساهم في تحديد معالم السلوك الصوفي ومصطلحاته من مقامات وأحوال وفناء وحقيقة، وكان يقول بإمكان وحدة الشهود التي هي حال تحصل للسالك الواصل إلىالحضرة الإلهية، ولم يُعرف عنه القول بوحدة الوجود التي هي نظرية فكرية في تفسير الوجود.

ولا يزال المتصوفة حتى وقتنا الحاضر يكررون أقوال الجنيد، ويعدونه أستاذاً في التصوف الملتزم بالشريعة الإسلامية.

أبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ):

هو طيفور بن عيسى بن سروشان، نشأ في بسطام ونسب إليها، كان جده سروشان مجوسياً ثم أسلم.

سيطرة فكرة الفناء على سلوك البسطامي الصوفي، إذ كان يخضع للأحوال التي تلازم حال الفناء (راجع فيما تقدم ما قلناه عن الفناء) حيث يصدر عن صاحب هذا الحال في بعض الأحيان كلام أو أفعال فيها خروج

---

[١٣١] المرجع السابق، ص١٤٩.

وابتعاد عن المألوف والمعتاد وعن الدين والعقيدة، وهو ما أطلق عليه اسم "الشطح" أو "الشطحيات".

ويرى بعض الباحثين أن البسطامي تأثر بـ"روح الفتوة والملامتية باعتبارهما مرحلتين تتم بهما تنقية النفس الإنسانية من شوائبها المادية وتعدها للسلوك الصوفي والتصفية الروحية"[١٣٢].

والفتوة والملامتية اتجاهان ظهرا بشكل بارز في بلاد إيران أكثر مما كانا عليه في بغداد وغيرها من حواضر العراق، ويقوم اتجاه الفتوة على فكرة مساعدة الآخرين وخصوصاً المحتاجين منهم والتضحية بمصالحهم الشخصية لتخفيف معاناة غيرهم، وأما الملامتية، فهي مشتقة من الملامة، وكانوا يقومون بالأمر نفسه مع الحرص على عدم إظهار ما يقومون به، ويفضلون لوم الناس لهم على مدحهم، لدرجة أنهم كانوا يتظاهرون بالشر وهم في الحقيقة "على اتصال دائم بالخير"[١٣٣].

وقد تأثر البسطامي "بروح المحاسبة التي وضع أسسها الحارث بن أسد"[١٣٤] المحاسبي.

ومع أنه روي عنه أقوال تشير إلى تمسكه بالكتاب والسنة، مثل قوله: "لو أن رجلاً بسط مصلاه على الماء وتربَّع في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه في الأمر والنهي"[١٣٥]، مع ذلك وردت عنه أقوال تفيد أن علم الأمر والنهي، أي الفقه أدنى درجة من علم التصوف، فقد روي

---

(١٣٢) كامل الشيبي، **صفحات مكثفة**، ص١٣٣.
(١٣٣) انظر شرحاً أوفى لكل من الفتوة والملامتية في المرجع السابق، ص ص ١٢٩-١٣١.
(١٣٤) المرجع السابق، ص ص١٣٣-١٣٤.
(١٣٥) الطوسي، **اللمع**، ص٤٠٠..

عنه موجهاً قوله إلى الفقهاء: "مساكين؛ أخذوا علمهم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا من الحي الذي لا يموت، الناس يقولون به (أي بالله) وأنا أقول منه"[١٣٦]، وهذا القول يشير إلى ما يؤكده الصوفية من كون معرفتهم مستمدة من الله مباشرة، مصدر المعرفة المطلق.

وأيضاً، فإن البسطامي بالرغم من قوله بمرجعية الأمر والنهي الديني – المشار إليه آنفاً – قد شاع من أقواله الكثير مما يعد من الشطحيات التي فيها ابتعاد عن المعروف والمألوف من الدين ومن علاقة العبد بربّه، وهي أقوال معانيها مستشنعة في ضوء معيار الدين، وقد عبَّر فيها عن فكرة الاتحاد، أي إمكانية اتحاد الذات الإنسانية بالذات الإلهية وذلك عند الوصول إلى الحضرة الإلهية وحدوث الفناء، وكلام البسطامي يشير إلى أنه وصل إلى هذه المرحلة وتحققت فيه هذه الإمكانية، وهذا أمر مستشنع عند عموم أهل العلم، وليس له أساس في الدين من القرآن والسنة، ومن هذه الأقوال التي تفيد فكرة الاتحاد، قوله: "خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منّي فيَّ: يا مَنْ أنت أنا! فقد تحققت بمقام الفناء"، وفي قول آخر يؤكد فكرة الاتحاد بالله وأنه قد وصل إليها بعد أن وصل إلى الفناء، وفي حال الاتحاد هذا يصبح – كما يفهم من كلام البسطامي – الكل واحد، لا فرق بين أن يكون المتكلم هو الله سبحانه وتعالى أو يكون البسطامي، يقول: "منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآة نفسي، لأني لست الآن من كنته. وفي قولي: (أنا) و(الحق) إنكار لتوحيد الحق. لأنني عدم محض، فالحق تعالى مرآة نفسه، بل انظر: إن الحق مرآة نفسي، لأنه هو الذي يتكلم بلساني، أما فقد فنيت".

---

[١٣٦] كامل الشيبي، **صفحات مكثفة**، ص١٣٤.

ومن أقواله الشطحيات المستشنعة المروية عنه قوله: "إني أنا اله لا إله إلا أنا فاعبدني"، وقوله: "سبحاني، سبحاني، ما أعظم شاني"[١٣٧].

واضح من هذه الأقوال المنسوبة إلى البسطامي وغيرها أنها تشير إلى قوله بما أسماه الباحثون بعامة **نظرية الاتحاد**، وأن ذلك يحدث في حال الفناء بعد الوصول إلى الحضرة الإلهية، وأن ذلك يدخل فيما اصطلح عليه عند الصوفية وحدة الشهود.

وقد حاول صوفية بارزون مثل الجنيد والغزالي أن يبرروا هذه الأقوال التي صدرت عن البسطامي، فقالوا ما خلاصته: إن الرجل في حال الفناء، وهو مستهلك في شهود الحق، وهذه حالة سكر لا صحو، وكلام السكارى يطوى ولا يروى.

ونحن، باعتبارنا طلبة علم نبحث عن الحقيقة المدعمة بالأدلة، نقول: لو كان هذا الكلام مطوياً غير منشور ولا شائع بين الناس وعند الكثير من الصوفية، لما تعرضنا له بالنقد، أما وقد شاع بين الناس وتداوله الصوفية في كتبهم، فإنه لا بدّ من نقده، وأبرز انتقاد أنه كلام يخالف عقيدة الإسلام، ويشوش على الناس عقائدهم، وليس في تداوله خير للمسلمين ولا فيه تحقيق لمصالح العباد أو مقاصد الشرع، ولسنا نرى، لا مصلحة علمية ولا عملية، في تبريره أو تفسيره أو تأويله ليصبح موافقاً لعقيدة، كما فعل عدد من الصوفية مثل الجنيد، والطوسي والقشيري والغزالي وغيرهم.

---

(١٣٧) وردت هذه الأقوال عند فريد الدين العطار في: **تذكرة الأولياء**، ونقلها عنه نيكلسون في كتابه: **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص ص٢٤-٢٥، ونقلها باحثون آخرون، وقد نقلناها عن نيكلسون في المرجع المذكور آنفاً.

الحـــــــلاج (ت ٣٠٩هـ)

هو أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج، ولد في مدينة البيضاء في إيران، وانتقل إلى بلدة (تُستَر) وتتلمذ على الصوفي المعروف سهل التُستري، وبعدها انتقل إلى البصرة وتعرف على الصوفي أبي عمرو عثمان المكي، ثم انتقل إلى بغداد، فتعرف على بعض كبار الصوية فيها مثل الجنيد وحضر مجالسه. تنقل في عدد من حواضر العالم الإسلامي وحجَّ عدة مرّات.

يرى كثير من الباحثين القدامى والمحدثين أنه كان للحلاج نشاط سياسي يؤازره فيه الشيعة الفاطمية والقرامطة، الأمر الذي جلب له المتاعب مع السلطة، فقد حبس بعد استجواب ومحاكمة مدة ثماني سنوات، وحوكم مرة أخرى مدة سبعة أشهر انتهت بإعدامه الذي تمَّ بطريقة غير مألوفة تشير إلى أن السلطة في حينه كانت تّعدُّه شخصاً خطيراً يهدد أمنها ويروم تغييرها، أما هذه الطريقة فقد بدأت بأن "ضرب نحو ألف سوط...، ثم قطعت يداه ورجلاه، وعُلق على الصليب، وحُزّ رأسه، وأُحرقت جثته، ولما صارت رماداً ألقيت في دجلة، ونصب الرأس يومين ببغداد على الجسر.." [١٣٨]، وقد روي أنه قابل كل هذا التعذيب بشجاعة فائقة وأنه قال وهو مصلوب: "هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصباً لدينك وتقرباً إليك، فاغفر لهم، لو كشفت لهم ما كشفت لي ما فعلوا ما فعلوا"[١٣٩].

---

[١٣٨] وردت قصة الحلاج وموته في عدد من المصادر منها: **تاريخ بغداد**، **والبداية والنهاية**، وغيرها، وهذا الاقتباس من **تاريخ بغداد**، نقلاً عن: عزيز السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص١٨٤.

[١٣٩] انظر: أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص١٢٥.

لقد أوصل الفناء الحلاج إلى الكشف، وهذا الكشف - كما يحاول توضيحه الصوفية والمدافعون عن آراء الحلاج - أوصله إلى القول بـ **الحلول**، أي القول بإمكانية حلول الطبيعة الإلهية في الطبيعة البشرية، وذلك في حال الفناء. وقد صدر عن الحلاج أقوال كثيرة، وسطَّر رسائل وكتباً عديدة، وقال شعراً كثيراً، وكان مدار ذلك كله حول أفكار غريبة عن البيئة الإسلامية، مجاوزة ومعارضة للعقيدة الإسلامية في الكثير منها، وعدَّها الصوفية وبعض الباحثين في التصوف قدامى ومحدثين، من باب الشطحيات، والفكرة المحورية في كل هذه الأقوال هي ما سُمّي بـ نظرية الحلول.

فمن أقواله في الفناء الذي يظن فيه الفاني أنه والله شيء واحد، يقول:

عجبـــت منـــك ومنّـــي ... يـــا منيـــة المتمنـــي
أدنيتنـــي منـــك حتـــى ... ظننـــت أنـــك أنـــي
وغبـــت في الـــوجـــد حتـــى ... أفنيتنـــي بـــك عنّـــي

وله أقوال يكرر فيها لفظ الحلول مؤكداً حدوثه له، من ذلك قوله:

أنا من أهوى ومــن أهــوى أنا ... نحــن روحــان حللنــا بدنــا
فــإذا أبصــرتنــي أبصــرتــه ... وإذا أبصــرتــه أبصــرتنــا

وكذلك قوله:

أنت بين القلب والشغــاف تجري ... مثل جري الدمــوع مــن أجفاني
وتحل الضميــر جــوف فؤادي ... كحلــول الأرواح فــي الأبــدان

فالحلول هنا أمر ممكن ويحصل في الواقع، ويتحدث الحلاج عنه وكأنه به خبير، بل في أعلى درجات الخبرة.

وقد استخدم الحلاج مصطلحات اللاهوت والناسوت في سياقات تشبه ما يتحدث به المسيحيون عن حلول اللاهوت في الناسوت في شخص سيدنا عيسى عليه السلام، يقول في ذلك:

سبحان من أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا في صورة الآكل والشارب[١٤٠]

ويرى عدد من الباحثين من مستشرقين ومسلمين أن الحلاج طوَّر نظرية خاصة به في الوجود وفي علاقة الإنسان بالله مستمدة في جانب منها من نظريات الفلسفة اليونانية وفي جانب آخر من النظرية المسيحية، وبعضهم أضاف إليها عناصر من المجوسية.

ومن الأفكار التي عبّرت عنها أقوال الحلاج غير نظرية الحلول، فكرة **النور المحمدي القديم**، وخلاصة هذه الفكرة أن محمداً عليه الصلاة والسلام له حقيقتان؛ قديمة "وهي النور الأزلي الذي كان قبل الأكوان ومنه استمد كل علم وعرفان، والأخرى حادثة، وهي محمد باعتباره نبياً مرسلاً وجد في زمان ومكان معينين"[١٤١]، وقد أعطى الحلاج معظم أوصاف الله سبحانه وتعالى – إن لم نقل كلها – للحقيقة المحمدية الأزلية، فهو يقول في ذلك: "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت..، همته سبقت الهمم، وجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم"[١٤٢]، وسنرى أن الأمر تجاوز عنده في هذه المسألة حبّ الرسول محمد عليه

---

(١٤٠) وردت هذه الأشعار في مصادر ومراجع عديدة، ونشير هنا إلى بعضها، انظر: محمد أبو ريان، **الحركة الصوفية في الإسلام**، ص ص٢٠٠-٢٠٣، وأبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص ص١٢٧-١٢٨

(١٤١) أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص١٣١.

(١٤٢) الحلاج، **الطواسين**، نقلاً عن المرجع السابق، ص١٣٢.

الصلاة والسلام ومدحه إلى درجة لا يمكن للمسلم قبولها البتة، إذ جعلته في مستوى الله.

وارتبط بهذه الفكرة فكرة أخرى هي **وحدة الأديان**، وذلك لأن مصدرها جميعاً النور المحمدي القديم، ولأنها "فرضت على الناس لا اختياراً منهم، ولكن اختياراً عليهم"[١٤٣]، ولم يقتصر توحيده أو تسويته بين الأديان على السماوية منها، بل شملت كل دين، وذلك في قوله: "... وأعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان، هي ألقاب مختلفة وأسامي متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف"[١٤٤].

ومن أفكاره الغريبة الواضحة المخالفة لما ورد في القرآن والسنة، **تمجيده لإبليس وفرعون**، واعتبارهما أستاذين له وصاحبين، يقول في كتاب **الطواسين**: "فصاحبيَّ وأستاذيَّ إبليس وفرعون، وإبليس هُدد بالنار وما رجع عن دعواه، وفرعون أُغرق في اليم وما رجع عن دعواه ولم يقرّ بالواسطة البتّة..، وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي"[١٤٥]، وقد عدّ الحلاجُ إبليس وفرعون رؤوساً في الفتوة.

وللحلاج آراء أخرى تفصيلية ومرتبطة بالفناء ووحدة الشهود، يغلب عليها الشطح، والأخذ من عدد من المذاهب الفلسفية القديمة ودمجها مع أصـــول التصوف الإسلامي[١٤٦]، وسنكتفي هنا بما ذكرناه لننتقل إلى مناقشها، فنقول:

---

[١٤٣] المرجع السابق، ص١٣٢.
[١٤٤] نقلاً عن المرجع السابق، ص١٣٢.
[١٤٥] نقلاً عن: محمد أبو ريّان، **الحركة الصوفية في الإسلام**، ص٢٠٧.
[١٤٦] انظر: كامل الشيبي، **صفحات مكثفة**، ص ص١٤٢-١٤٣.

القول بالفناء عام عند الصوفية، وهو غاية السعي الصوفي إذ لا يحدث الفناء – حسب الصوفية – إلا عند الوصول إلى الحضرة الإلهية، وفي هذا يتفق الصوفية، لكنهم يختلفون بعد ذلك فيما يصدر عنهم بعد الفناء من أقوال أو أفعال، لقد قال الحلاج ما قاله وهو في حال الفناء وهذه حالة سكر، أو قالها في حالة صحو وهو يعيش ذكرى تجربة الفناء ومشاهدته وما كشف له من حقائق الألوهية وحقائق الوجود..، لو سلمنا بحدوث كل هذا للحلاج، فإنه بمعايير الصوفية أنفسهم لا يجعل الحلاج من أهل التمكين، وبالتالي يجعل درجته في التصوف من الدرجات العادية أو الوسطى، فضلاً عن أنهم لا يبيحوا تدوين مشاهداتهم في الفناء.

لكن الأهم من هذا هو مضمون هذه الأقوال، ترى هل يجيز الفناء لصاحبه أن يخرج على أصول الدين والعقيدة التي أجمع عليها المسلمون بعد ورودها صريحة واضحة في الكتاب والسنّة؟ إن هذا النقد الرئيس، أعني مخالفة آرائه للكتاب والسنة وإجماع الغالبية العظمى من علماء المسلمين وعامتهم، ينطبق على رأيه في الحلول وآرائه الأخرى التي أوردناها آنفاً.

فإذا اعتبرنا هذه الآراء فكراً إنسانياً – كما يتعامل معه كثير من الباحثين – وجدنا عيباً رئيسياً فيه، وهو عيب منهجي، ذلك أنه لم يقدم أدلة مقنعة على أي من النظريات أو الآراء التي قدمها، فلا دليل على حدوث الحلول سوى تجربته الذاتية الفردية، ولا دليل على فكرة قدم النور المحمدي التي كادت أن تجعل محمداً عليه الصلاة والسلام إلهاً، أو ناسوتاً حلَّ فيه اللاهوت، بالرغم من صريح القرآن الكريم الذي يؤكد بشريته ويبين ميزته على البشر بالوحي والنبوة، وذلك قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾[الكهف: ١١٠] لقد رأى بعض الباحثين أن تعظيم مكانة سيدنا محمد حتى يصير إلهاً أو إلهاً ناسوتياً يرمي إلى "أن يتعبد

المسلمون لمحمد تعبد النصارى للمسيح، فلا يكون الإسلام بأحسن حالاً من النصرانية!"(١٤٧).

وأما القول بوحدة الأديان والتسوية بينها فهو لم يقدم دليلاً مقنعاً في ضوء واقع هذه الأديان، ذلك أن الأديان منها ما هو من عند الله ومنها ما وضعه البشر، وهذان النوعان لا يجوز التسوية بينهما لاختلافهما في المصدر وفي المضمون والمحتوى، وأما الأديان السماوية، فإن القول بأن مصدرها واحد هو الله فهذا حق، ولأجل هذا الحق قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران:١٩]، فالدين، أي العقائد التي جاء بها أنبياء الله ورسله واحد عندهم جميعاً، لكن عندما يغير الناس في الدين الذي جاء من عند الله ويحرفونه ويبدلون فيه لا يبقى عندئذ ديناً سماوياً خالصاً، وإنما هو دين محرّف، وهذا هو واقع اليهودية والمسيحية، وفي هذا الحال يكون التوحيد بين الأديان أو التسوية بينها تسوية بين حق وباطل، الحق الذي من عند الله لم يتغير ولم يتبدل، والباطل الذي هو الصورة المحرفة من الحق على أيدي البشر، ومثل هذه التسوية بين الحق والباطل هي من جهة رفع للباطل وإلباسه ثوب الحق، ومن جهة أخرى إبطال للحق وإفساد له بإلباسه ثوب الباطل من خلال مساواته به.

أما اتخاذ الحلاج لإبليس وفرعون أستاذين وصاحبين، وعدّه لهما رؤوساً للفتوة، فهو جرأة على مخالفة الدين ومعارضة الكتاب والسنة ما بعدها جرأة، فقد عصى كل منهما أمر الله وخالفه، فاستحقا بذلك غضب الله عليهم ولعنته..، فالدعوة إلى اتخاذهما أستاذين يقتدى بهما، هو في حقيقة الأمر دعوة لعصيان أمر الله لأن هذا هو ما فعلاه.

---

(١٤٧) عبد المنعم الحفني، **الموسوعة الصوفية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٣، ص١٧١.

لكل هذا وجدنا بعض الباحثين يؤكدون أن الأمر عند الحلاج لم يكن مجرد فناء وشطح في حال الفناء فحسب، وإنما حقيقة الأمر "أن الحلاج قد استبطن (اتخذ في باطنه وسره دون علانيته)، عقيدة مناقضة لعقيدة أهل السنة والجماعة، وكان في الواقع داعية باطني"[١٤٨]، ويؤكد هذا الباحث مروق الحلاج من الدين بقوله: "والدليل على أن مذهب الحلاج الصوفي يحمل في طياته عوامل المروق من الدين، أن تلامذته – وهم على دراية بحقيقة المذهب وخوافيه – قالوا بإسقاط التكاليف الشرعية، واستبدلوا الفرائض الخمسة بأعمال أخرى تتفق مع أساليب الطريق، وتمسكوا بعقيدة الحلول المسيحية، رغم أن الحلاج كان قد تخطاها إلى الاتحاد"[١٤٩].

وكان الحلاج يدرك ما تتضمنه أقواله من مخالفة للدين، وأن هناك من سيحكم بكفره بناءً عليها، يقول في ذلك: "إن بعض الناس يشهدون عليَّ بالكفر، وبعضهم يشهدون لي بالولاية، والذين يشهدون علي بالكفر أحبّ إليَّ وإلى الله من الذين يقرون لي بالولاية..، الخلق يشهدون بكفري ويسعون إلى قتلي، وهم بذلك معذورون وبكل ما يفعلون بي مأجورون"[١٥٠]، إن هذه العبارات الجذابة والتي تنم عن روح الفتوة والملامتيَّة، وتمثل أسلوباً ذكياً في الدعوة للتعاطف معه، وبالتالي مع آرائه، لا تغير من حقيقة الأمر شيئاً ولا من حقيقة الآراء التي عبَّر عنها وأشاعها، كما أن الأقوال التي صدرت عنه، وكانت موافقة للكتاب والسنة، لا تكفي منهجياً للحكم على معتقده بأنه كان موافقاً لعقيدة الإسلام، بل تؤدي إلى الحكم عليه بالتناقض المنطقي، إذ يؤمن بالقضية وضدها في الوقت نفسه، أو من وجهة نظر الدين يدخل في زمرة

---

[١٤٨] محمد أبو ريان، **الحركة الصوفية في الإسلام**، ص٢٠٥.
[١٤٩] المراجع السابق، ص٢٠٨.
[١٥٠] نقلاً عن: عزيز السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص١٨٩.

الذين قال الحق فيهم: ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [البقرة:٨٥].

وأخيرا إن مثل هذه الآراء ضررها على الناس أكثر من نفعها، فهي لا تحقق، لا منفعة دنيوية إيجابية محققة، كما أنها لا تحقق أيا من مقاصد الشريعة حتى في بعدها الأخروي فضلا عن الدنيوي، وخير للتصوف وللصوفية أن لا يلتفتوا إلى هذه الآراء المشوشة على عقائد الناس والمثيرة للجدل غير ذي الجدوى.

مثل هذه الآراء الغريبة عن العقيدة كان لا بد أن يظهر من الصوفية أنفسهم من ينتقدها، ويبين ضوابط التصوف الصحيح، فكان هذا الأمر هو البارز على التصوف في المرحلة التالية.

المرحلة الرابعة (القرن الخامس للهجرة)

تشغل هذه المرحلة القرن الخامس الهجري على وجه التقريب، ويمكن وصفها بمرحلة الإصلاح والتنظيم، وفيها ظهر صوفية بارزون انتقدوا ما كان في التصوف في المرحلة السابقة من الخرافات والشطحيات، ونادوا بضرورة تقييد التصوف بالكتاب والسنة. والواقع أن هذا السلوك في جانب منه كان انعكاسا لواقع العصر الذي ساد فيه المذهب الأشعري السني(١٥١)، وفي جانب آخر كان رد فعل طبيعي ضد الانحرافات التي كان لا بد من نقدها ووضع المعايير الضابطة لها حتى لا يخرج التصوف عن غايته السامية، وحتى يكون مكملا حقا للشريعة وليس معارضا لها.

---

(١٥١) انظر: أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص١٤٥.

وسنشير فيما يلي بإيجاز إلى بعض أبرز الممثلين لهذا الاتجاه الإصلاحي في التصوف.

القشـيـــري (ت ٤٦٥هـ):

هو عبد الكريم بن هوزان القشيري، وكنيته "أبو القاسم"، لقب بــ"زين العابدين"، نشأ بنيسابور، وهو من أصل عربي، تتلمذ على أبي علي الدقاق، ودرس الفقه والأصول على أيدي علماء بارزين، منهم أبي بكر بن فورك، وأبي إسحق الاسفراييني، ولذلك وصفه مؤرخ مثل ابن خلكان بأنه "جمع بين الشريعة والحقيقة".

ألف القشيري عدداً من الكتب منها كتاب في التفسير عنوانه: لطائف الإشارات في تفسير القرآن، وغير ذلك أما في التصوف وبيان حقيقته والتأريخ له، فله كتابه المشهور المعنون: الرسالة القشيرية.

شعر القشيري بالحاجة إلى وضع ضوابط للسلوك الصوفي بعد أن فشا فيه الشطح في الكلام وفي الاعتقاد وفي السلوك، وقد عبّر عن ذلك بقوله: "إن المحققين من هذه الطائفة [يعني الصوفية] انقرض أكثرهم، ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم، كما قيل:

أما الخيـــام فـــإنهـــا كخيـــامهم   وأرى نساء الحـــيّ غيـــر نسائها

حصلت الفترة في هذه الطريقة، لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة، وقد مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء، وزال الورع وطوي بساطه، واشتد الطمع وقوي رباطه، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة،

ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشـــام، واستخفوا بأداء العبادات..."[١٥٢].

أبان القشيري في الرسالة عن حقيقة التصوف وأنه مبني على التوحيد الصحيح، وما كان عليه السلف وأهل السنة، وانتقد صوفية الشطحيات الذين قالوا كلاماً فيه مخالفة للعقيدة، بدعوى الوصول إلى الحضرة الإلهية وانكشاف أسرار الألوهية والتوحيد لهم[١٥٣].

لقد شرح القشيري في الرسالة التصوف مبيناً حقيقته من واقع العلم وواقع الممارسة معاً، فتكلم عن سيرة أعلام التصوف الذين كانوا ملتزمين بالكتاب والسنة، ثم تكلم عن السلوك الصوفي في جميع مراحله من الإرادة إلى البدء في المقامات انتهاءً إلى الفناء، وإلى الأحوال وإلى المعرفة والكشف والمشاهدة، يقول معقباً على إيراده سيرة وأقوال عدد كبير من أعلام الصوفية: "وكان الغرض من ذكرهم في هذا الموضع، التنبيه على أنهم مجمعون على تعظيم الشريعة، متصفون بسلوك طرق الرياضة، مقيمون على متابعة السنّة، غير مخلين بشيء من آداب الديانة"[١٥٤].

وقد أكد في الفصل الذي عقده لتوضيح الصلة بين الشريعة والحقيقة على أن الشريعة هي الضابط لكل ما يصدر عن الصوفية من مشاهدات في حال الفناء، يقول في ذلك: "الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة شاهدة

---

[١٥٢] القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص٨.
[١٥٣] المصدر نفسه، ص٩. وانظر أبو الوفا التفتزاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص١٤٧.
[١٥٤] القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص٨٧.

الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير مقبول"[١٥٥].

هكذا كان القشيري وفياً للتصوف، منهجاً وسلوكاً وغاية، لكنه كان حريصاً على ممارسته دون الخروج على الدين مع الالتزام بضوابطه، أملاً في إصلاح ما أفسده بعض المنتسبين إلى هذا الطريق من أهل عصره وممن سبقهم.

أبــو حـامــد الغـزالــي (ت ٥٠٥هـ)

هو محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، كنيته "أبو حامد"، ولقبه "حجة الإسلام"، ولد بطوس من أعمال خراسان ودرس بها ثم درس في جرجان وبعدها في نيسابور، درس على أيدي علماء مشهورين، منهم: أبو المعالي الجويني، الملقب بـــ "إمام الحرمين".

عمل أستاذاً في نظامية بغداد، وقد كانت أكبر جامعة للتعليم الديني في عصره.

درس الغزالي الفقه وأصوله وعلم الكلام مع أساتذته، ثم درس الفلسفة على نفسه حين كان أستاذاً في نظامية بغداد، ثم انتقل إلى دراسة كتب الصوفية، فتبيَّن له أن التصوف لا يكفي فيه الجهد النظري ومجرد الدراسة، وأنه لا بدَّ فيه من العمل والممارسة حتى يصير المرء صوفياً، فانخرط في سلك التصوف العملي حتى أتقنه.

---

[١٥٥] المصدر نفسه، ص١١٨.

ألّف الغزالي كتباً عديدة في الفقه وأصوله وعلم الكلام والفلسفة والمنطق وأخيراً في التصوف، وأبرز كتبه في التصوف كتاب مشهور وواسع الانتشار، لا يزال حتى يومنا هذا يقرأه طلبة العلم فضلاً عن الصوفية، وهذا الكتاب هو: إحياء علوم الدين.

وقد بيَّن فيه الغزالي ما يحتاجه المسلم من معرفة ما ينبغي عليه فعله حتى يتقرب إلى الله ويصل إلى تحقيق غايته في الوصول إلى حضرته سبحانه وتعالى، وبلفظ آخر: بيَّن فيه طريق السلوك الصوفي الصحيح من وجهة نظره، وقد قسم هذا الكتاب إلى أربعة أجزاء، سمّى كل جزء منها ربعاً، فكان جزء للعبادات وجزء للعادات وجزء للمهلكات وجزء للمنجيات.

كانت حياة الغزالي حافلة بالنشاط الفكري والعلمي، يدل على ذلك غزارة إنتاجه العلمي، ومع ذلك فقد ختم حياته بأن اتخذ في جواره خانقاه للصوفية، وظل يوزع أوقاته بين التدريس ومجالس الذكر ورعاية المريدين والتأليف حتى وافته المنية عام ٥٠٥هـ.

ويرى الغزالي أن جوهر التصوف هو العمل على التحلّي بالأخلاق الفاضلة والتخلّي عن الأخلاق الذميمة، فإنه بهذا تصبح النفس مستعدة لتلقي أنوار المعرفة الإلهية من لدنّ الله، ولكنه يرى أن الأكمل في مجال التصوف هو أن يكون الإنسان عالماً بالعلوم الشرعية والعقلية قبل خوض غمار التصوف العملي، لأن علمه هذا يضبط له سلوكه ويعينه على التمييز بين ما يرد على قلبه من خيالات ومعرفة حقيقية.

وأداة المعرفة اللدنية عند الغزالي هي القلب وهو غير العقل وغير الحواس، وليس المقصود به القلب اللحمي المعروف، وإنما هو لطيفة ربانية روحانية لها بالقلب المادي صلة ما لا تدركها عقول البشر.

ويركز الغزالي في تصوفه على أهمية الأخلاق من تخلق بالفضائل وابتعاد عن الرذائل، كما يقول بالمكاشفة، أي انكشاف الحقائق للصوفي في مرحلة الفناء، ولكنه مع ذلك يمنع المكاشف من التعبير عن معرفته والبوح بها إلا لمن كان له مثل تجربته، ويرى الغزالي أن علم المكاشفة لا رخصة من الشرع في إيداعه الكتب.

كما يرى الغزالي أن طريق التصوف يؤدي إلى السعادة، وأن الوصول إلى مرحلة الفناء وتلقي المعرفة المباشرة من الله هي أقصى سعادة يمكن أن يحصل عليها الإنسان في حياته الدنيا.

والحق أن الغزالي قد نجح إلى حدٍّ كبير في نشر الثقافة الصوفية في العالم الإسلامي من خلال كتبه العديدة التي أهمها على الإطلاق: إحياء علوم الدين، ومع أنه لم يهمل العلوم الشرعية الأخرى، إلا أنه ختم حياته العلمية والعملية بالقناعة بأن طريق التصوف الصحيح الملتزم بالكتاب والسنة والمراعي لضوابط الشريعة، هو أفضل الطرق الموصلة إلى الحقيقة والمعرفة اليقينية.

المرحلة الخامسة (من القرن السادس الهجري إلى الآن)

وتبدأ من القرن السادس الهجري ويمكن مدّها إلى العصر الحالي، وقد تطور التصوف منذ بداية هذه المرحلة إلى اتجاهين: الأول هو التصوف الفلسفي والآخر الطرق الصوفية.

١ـ التصوف الفلسفي

- أما التصوف الفلسفي فهو اتجاه يمزج النظر العقلي الفلسفي بالذوق العملي الصوفي[١٥٦]، فأصحاب هذا الاتجاه هم من ناحية فلاسفة ومن ناحية أخرى صوفية، ويرون أن النظر العقلي ودراسة المنطق والفلسفة والعلوم العقلية تساعد في تصفية النفس، ولكن النفس تحتاج إلى تكميل ذلك بالمجاهدة والتصفية الخلقية حتى تصل إلى مرحلة العرفان، أي تلقي المعرفة من مصدرها المطلق بإشراق الأنوار الإلهية على نفس العارف.

ويرى بعض أصحاب هذا الاتجاه أن العارف يستطيع التصرف في الكون والظواهر الكونية عن طريق الكرامات وعن طريق علم "الأسماء والحروف" ومعرفة الأسرار المرتبطة بكل حرف.

وسنقوم فيما يلي بالتعريف الموجز بآراء أبرز أعلام التصوف الفلسفي في هذه المرحلة.

السهروردي (المقتول) (ت ٥٨٧)

هو يحيى بن حبش بن أميرك، لقبه شهاب الدين السهروردي، ويعرف بـ"المقتول" تمييزاً له عن مفكرين آخرين حملوا الاسم نفسه، وقد قتل بأمر من صلاح الدين الأيوبي في حلب، وذلك لما بلغه خطر أفكاره على معتقدات الناس.

---

(١٥٦) انظر: أبو الوفاء التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص٨٧.

عُرف السهروردي بذكائه الشديد وفصاحته وجمعه للعلوم المختلفة، الشرعية والصوفية والفلسفية ومعرفته بالأديان الفارسية القديمة والشرقية بعامة.

له عدد غير قليل من المؤلفات أبرزها: **حكمة الإشراق**، و**التلويحات**، و**هياكل النور** وغيرها.

تأثر السهرودي في تصوفه الفلسفي، بالأفكار المنسوبة إلى "هرمس"، الذي يُعتقد أنه النبي أدريس أو أنه أخنوخ، وينسب إليه تأسيس العلوم والفلسفة والطب والفلك والكيمياءوالتنجيم، وتعتبر آراؤه من العلوم المستورة التي تحمل الكثير من الأسرار التي كان يحتفظ بها قلة من الكهنة أو الحكماء؛ كما تأثر أيضاً بفلسفة أفلاطون وفلسفة أفلوطين، ثم بالحكمة الفارسية القديمة وفلسفة زرادشت، وقد مزج هذا كله بالدين الإسلامي وآراء الصوفية المسلمين، فجاءت آراؤه الصوفية، غريبة غامضة يصعب على ذوي الاختصاص فهم مراميها، لكن الأمر الذي يكاد يجمع عليه الباحثون في شأن تصوفه الفلسفي هذا أنه حاول إبراز الفلسفة الزادشتية القديمة من خلال فلسفته النورانية، والتعويل على فكرة النور وإشراق الأنوار لتبديد ظلمة الأجسام والمادة، هذه الفكرة التي حاول بها تفسير الوجود ونشأة الكون والإنسان.

والتصوف الفلسفي عند السهرودي أطلق عليه اسم حكمة الإشراق، مشيراً بذلك إلى أن وصوله إلى هذه الحكمة كما يقول عن نفسه: "لم يحصل لي بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر [هو الاتصال بنور الأنوار، الله

وإشراق المعرفة منه على نفسه]، ثم طلبت الحجة عليه، حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككني فيه مشكك"[١٥٧].

ويرى السهروردي أن الإنسان يستطيع الوصول إلى الغاية القصوى التي ينشدها الصوفية بعامة، وهي الوصول إلى ما أسماه عالم القدس، أي الحضرة الإلهية، عن طريق الرياضة الروحية ومجاهدة النفس، وأنها عند وصولها إلى هذا المقام الأخير السامي، تتلقى من نور الأنوار، الله، المعارف الشتى، وقد ذكر السهروردي أنه وصل إلى هذه المرحلة "عندما فارق جسده، واتصل بالملكوت الأعلى"[١٥٨]، وهو في هذا الجانب يتوافق مع ما يراه الصوفية، لكنه يرى أنه لا بدّ من الحكمة البحثية، أي الفلسفة وخصوصاً فلسفة أرسطو، بجانب الرياضيات والمجاهدات، فدراسة الفلسفة والمنطق يساعدان في الوصول إلى هذه الغاية القصوى، عالم القدس أو الحضرة الإلهية.

والحق أن هناك الكثير من الآراء التي أوردها السهروردي في كتبه المختلفة، بجانب صعوبة فهمها وغموضها، تنطوي على آراء مخالفة للعقيدة الإسلامية، وتقترب في مضمونها من فكرة وحدة الوجود، وتجعل ما أسماه "الحكيم المتأله" في مرتبة الأنبياء أو أعلى درجة؛ وقد عدّ السهروردي نفسه "القطب" الذي تنبغي له الرئاسة، وأنه المؤهل ليكون "خليفة الله"[١٥٩]، الأمر الذي أدى بعدد من الفقهاء إلى القول بتكفيره.

---

(١٥٧) السهروردي، **حكمة الإشراق**، نقلاً عن: أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص١٩٥.

(١٥٨) عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، ص٤٦٣.

(١٥٩) انظر: المرجع السابق، ص٤٥٩، والتفتازاني، المرجع السابق، ص١٩٧.

محيي الدين بن عربي (٦٣٨ هـ)

هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي الحاتمي، نسبة إلى حاتم الطائي، كنيته أبو بكر بن عربي، ولقبه محي الدين.

ولد في مرسية في الأندلس، ثم انتقل إلى إشبيلية ثم إلى قرطبة، ولقي فيها ابن رشد قاضي قرطبة والفيلسوف المعروف، ثم انتقل إلى المغرب والتقى بالصوفي المعروف أبي مدين شعيب، ثم توجه إلى المشرق ثم غادر إلى مكة وأقام بها زمناً ثم إلى بغداد والموصل والقاهرة والاسكندرية ثم قونية في آسيا الصغرى، وحج عدة مرات. واستقر أخيراً في دمشق، وفيها توفي ودفن في سفح جبل قاسيون عام ٦٣٨هـ في حي الصالحية، وقبره هناك يزار حتى اليوم.

ألف عدداً كبيراً من الكتب تزيد على الأربعمائة، يخاطب فيها الصوفية؛ ويقول إنها ليست نتيجة بحث واطلاع -كما يفعل العلماء والباحثون- وإنما هي ثمرة كشف وإلهام، ومن أشهر هذه الكتب: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، وله أشعار كثيرة منها ديوان بعنوان: ترجمان الأشواق.

اتسمت كتابات ابن عربي بالغموض والتعقيد، ويرجع ذلك في جانب منه إلى الأسلوب الرمزي الذي تستخدم فيه الألفاظ العادية للتعبير عن معاني صوفية وأمور غيبية، ولذلك جاء جانب من كلامه في هذه الكتابات قابلاً لأكثر من معنى وأكثر من تأويل، وكل ذلك أدّى إلى اختلاف الناس في

الحكم عليه وعلى معتقده، فمنهم من كفّره، ومنهم من جعله من الأولياء الصالحين وقطب الزمان في العرفان[١٦٠].

قيل عن ابن عربي إنه "كان ظاهري المذهب في العبادات، باطني النظر في الاعتقادات"[١٦١].

يعرّف ابن عربي التصوف في موضع من كتبه قائلاً: "التصوف خلق يتشبه به الإنسان بخالقه"[١٦٢].

ويقول في موضع آخر بأن "التصوف عندنا الاتصاف بأخلاق العبودية وهو الصحيح فإنه أتم"[١٦٣].

وأبرز الآراء التي جمع فيها ابن عربي بين التصوف والفلسفة (التصوف الفلسفي) رأيه المعروف بـــ وحدة الوجود، وهي أقرب إلى النظريات الفلسفية في تفسير الوجود، وتقول بإرجاع الوجود كله، بكل أشكاله وأجزائه إلى وجود واحد وموجود واحد هو الله سبحانه وتعالى، الذي هو الحقيقة الوجودية التي لا يوجد على الحقيقة غيرها، فهذه النظرية توحد بين الموجودات وخالقها، وترى أن المخلوقات هي تجليات للذات الإلهية وأسمائها وصفاتها، ولابن عربي كلام كثير يعبر عن هذه الفكرة ويشرحها، فمن أقواله الموجزة المعبرة عن وحدة الوجود قوله: "سبحان من خلق الأشياء وهو

---

[١٦٠] انظر: عمر فروخ، **التصوف في الإسلام**، ص ص ١٧٠- ١٧١.

[١٦١] هذا الحكم من المقري في كتابه: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، نقلاً عن المرجع السابق، ص١٧١.

[١٦٢] قال ذلك في **الفتوحات المكية**، ونقلناه عن المرجع السابق، ص١٧٣.

[١٦٣] المرجع السابق، ص١٧٣.

عينها"[١٦٤]، فهذه العبارة تؤكد وحدة الوجود في التوحيد بين الله والعالم المخلوق الذي يضم جميع "الأشياء".

ويقول في موضع آخر، مؤكداً هذه النظرة والنظرية: "إن الحق (الله) المنزّه هو الخلق (العالم) المشبّه، فالعالم ظل الله...، فهو هو لا غيره، فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات.."[١٦٥].

وقد تعرضت هذه النظرية لشروحات عديدة من صوفية لاحقين ومن باحثين من المستشرقين والمسلمين، كما تعرضت لانتقادات كثيرة، وعدها أغلب العلماء المسلمين مخالفة للعقيدة الإسلامية.

ومن الأفكار الأخرى التي قال بها ابن عربي تحت اسم التصوف والكشف، رأيه في الإنسان والإنسان الكامل، فالنوع الإنساني "هو الكون الجامع، فلما شاء الله أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه.."[١٦٦]، كان آدم هو الذي تحققت فيه هذه المشيئة وآدم هنا هو النوع الإنساني بأسره، ولما كان أفراد هذا النوع متفاضلين، بعضهم أفضل من بعض، فإن وصف "الإنسان الكامل" يتصف به الأنبياء والأولياء، إلا أن هذا في أعلى درجاته وأسمى مظاهره يتمثل في سيدنا محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام، فهذا الإنسان الكامل هو "العالم الأصغر"، ولذلك قال ابن عربي "من عرف نفسه عرّف ربه"، ذلك لأن هذا

---

[١٦٤] ابن عربي، **الفتوحات المكية**؛ انظر: أبو الوفا التنتازاني، **المدخل**، ص ٢٠١.
[١٦٥] انظر: عمر فروخ، **تاريخ التصوف في الإسلام**، ص ص١٧٣-١٧٤.
[١٦٦] أبو الوفا التفتازاني، **المدخل**، ص٢٠٣.

الإنسان الكامل هو صورة صغيرة لكنها جامعة عن الوجود بأسره، الذي هو وجود واحد هو وجود الله سبحانه وتعالى[١٦٧].

ويمكن القول إن رأي ابن عربي في حقيقة سيدنا محمد قريب من رأي الحلاج الذي جعل لسيدنا محمد حقيقتان: أزلية وحادثة، وقد صرح ابن عربي بذلك في قوله عن الإنسان الكامل: "هو الإنسان الحادث الأزلي"[١٦٨].

ولابن عربي رأي آخر يرتبط برأيه في وحدة الوجود وفي الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية، وهو رأيه في الأديان، وفيه تفصيلات غريبة وخارجة عن المألوف، لكن الجزء الأبرز في رأيه هو قوله بـــ"وحدة الأديان" والتسوية بينها، وقد صرح بهذا شعراً، فقال:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذا لم يكن دينـــي إلى دينـــه داني
لقد صار قلبي قابلاً كـــل صورة	فمرعى لغـــزلان وديـــر لرهبان
وبيـــت لأوثـــان وكعبـــة طائف	وألواح تـــوراة ومصحـــف قرآن
أدين بدين الحـــب أنّـــى توجهت	ركائبه، فالحـــب دينـــي وإيماني

لعل هذه الآراء من أبرز ما قاله ابن عربي في كتبه، وهي آراء فلسفية في مظهرها، لكن صاحبها يقول إنها جاءت نتيجة كشف ومشاهدة، ولذلك عدّت من التصوف الفلسفي، الذي من ميزاته عند ابن عربي: إضافة إلى الغموض والرمز، عدم الاتساق وعدم تقديم الدليل، وذلك بحجة أنه عرفان – كما أشرنا آنفاً.

---

(١٦٧) انظر: المرجع السابق، ص٢٠٣، و: عمر فروخ، **تاريخ التصوف**، ص ص ١٧٧-١١٨.

(١٦٨) انظر: أبو الوفا التفتازاني، **المدخل**، ص٢٠٣.

وإذ أردنا التعليق على آراء ابن عربي هذه ونقدها، فإننا نقول: إنها في جملتها مخالفة لعقيدة المسلمين، فنظرية وحدة الوجود لا تفرق بين الله والمخلوقات، والعقيدة تفرق تفرقة لا مجال فيها للتأويل، ونظريته في الإنسان الكامل مخالفة أيضا لصريح آيات خلق الإنسان وتنزيه الله عن مشابهة أي من مخلوقاته، وتنتهي نظرية الإنسان الكامل بجعل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بمثابة إله أو في مرتبة الله، وهذا مخالف لما أمر الله به نبيه من إعلانه في كتابه الكريم، وذلك قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَاْ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾ [الكهف: ١١٠].

أما توحيد الأديان فنقول فيه مثل ما قلناه عن الرأي نفسه عند الحلاج (راجع ذلك فيما تقدم) فالأديان بعضها وثني وبعضها من عند الله، وهذه بعضا محرف وبعضها – وهو الإسلام – لم تحرف عقيدته، والعقائد في كل هذه متباينة، فكيف يجوز عقلا أن يعتقد ابن عربي كل عقائد الخلق، الصحيح منها والفاسد في الوقت نفسه؟!

ومع ذلك فقد ترك ابن عربي أثرا في التصوف الإسلامي، وصارت له طريقة عرفت بلقبه، وهي الطريقة الأكبرية، نسبة إلى بعض ألقابه، وهو لقب "الشيخ الأكبر". ولا يزال الناس حتى يومنا هذا يتجادلون في عقيدته ومكانته في الالتزام بالدين والعقيدة، قوم يكفرونه وآخرون يجعلونه في أعلى مقامات الولاية والقرب من الله.

ننتقل الآن إلى الاتجاه الثاني في التصوف الذي ظهر في هذه المرحلة (أي من القرن السادس الهجري على وجه التقريب) وهو:

٢ـ الطـرق الصوفيـــة

انتشرت الطرق الصوفية وتصوف أصحاب الطرق بصورة واسعة منذ بداية هذه المرحلة فظهرت الطرق المختلفة التي تنسب كل واحدة منها إلى مؤسسها، وظلت معظم هذه الطرق إلى يومنا هذا.

والطريقة، هي أشبه بالمدرسة أو المؤسسة التي تجمع أفراداً ينتسبون إليها ويخضعون لنظام دقيق في تربيتهم الروحية يجري تنفيذه تحت إشراف شيخ الطريقة الذي يطيعه هؤلاء الأفراد (المريدون) طاعة تامة. وتختلف الطرق في بعض المظاهر كالزيّ وبعض أساليب التدريب الروحي أو الأوراد التي يتكرر ذكرها، وإن كانت تتفق في الأهداف والغايات، وهي تحقيق التصفية الأخلاقية والوصول إلى الحضرة الإلهية.

ومن أقدم الطرق الصوفية الطريقة **القادرية** نسبة إلى مؤسسها عبد القادر الجيلاني المتوفى عام ٥٦١ هـ ببغداد.

والطريقة **الرفاعية** ومؤسسها أحمد الرفاعي المتوفى عام ٥٧٨هـ بأرض البطائح. والطريقة **السهروردية** التي أسسها أبو النجيب السهروردي (ت ٥٦٣هـ) وابن أخيه شهاب الدين السهروردي صاحب كتاب عوارف المعارف والمتوفى عام ٦٣٢ هـ. وقد انتشرت هذه الطريقة في بلاد فارس.

وظهرت في المغرب الطريقة الشاذلية نسبة إلى مؤسسها أبي الحسن الشاذلي المتوفى بالإسكندرية سنة ٦٨٦هـ.

وهناك الطريقة **الأحمدية** نسبة إلى أحمد البدوي المتوفى عام ٦٧٥هـ في طنطا بمصر. والطريقة **البرهامية** نسبة إلى إبراهيم الدسوقي المتوفى بدسوق في مصر عام ٦٧٦هـ وغير ذلك كثير[١٦٩].

والواقع أن انتشار هذه الطرق بصورة واسعة أدى إلى أن ينتسب إليها الكثير من المدعين الذين كانوا يدّعون الصفاء والوصول إلى الحضرة الإلهية ويدعون الكرامات ويخدعون بذلك عقول البسطاء ويسخرونهم في أحيان كثيرة لتحقيق أغراض لهم شخصية.

والحق ان المجتمع الإسلامي كان يمر بعد القرن السادس الهجري في مرحلة التدهور والانحطاط والجمود، ولكننا نعتقد أنه كان بوسع الطرق الصوفية لو تنبهت أن تمارس أموراً إيجابية في ضوء ما لها من نفوذ على اتباعها لتحسين أوضاع المجتمع.

لقد كان لانتشار الطرق الصوفية بعض الإيجابيات، كما كان له بعض السلبيات، وقد خصصنا الفصل التالي للحديث عن سلبيات وإيجابيات التصوف الإسلامي كما جرت ممارسته في المجتمع الإسلامي.

---

[١٦٩] راجع المصدر السابق ص ص ٢٣٦ - ٢٤٧.

الفصل الثالث

تقييم عام

سلبيات التصوف الإسلامي وإيجابياته

تمهيد

كانت الغاية من العرض الوجيز المتقدم للتصوّف الإسلامي، توضيح حقيقته والكشف عن طبيعته، والتعرف على جانب من واقعه التاريخي، والاستعانة بعد ذلك بهذا التوضيح في تقييم هذه الظاهرة المتعددة الجوانب، من أجل التمييز بين السلبيات والإيجابيات في التصوّف الإسلامي وصولاً إلى الهدف الأخير وهو **الدعوة الواعية** للتمسك بالإيجابيات ونبذ السلبيات حتى تستطيع هذه الظاهرة أن تساهم بدورها في المشروع النهضوي الحضاري للأمة العربية والإسلامية.

ونود أن نشير هنا إلى أمر هام مرتبط بطبيعة التصوّف بعامة، يمكن أن يدركه الملاحظ، وهو أن هناك عناصر ذاتية صرفة في السعي الصوفيّ مرتبطة بالفرد وحده وبظروفه وخبراته وتجاربه الخاصة، وهناك عناصر يمتزج فيها الجانب الذاتي بالجانب الموضوعي، وهذا الجانب الموضوعي هو الجانب الذي يمكن تحديده وتوضيحه، أو بلفظ آخر التعامل معه بمنهج موضوعي في العرض والنقد، لكن امتزاجه بالجانب الذاتي الفردي يجعل هذه المهمة صعبة وغير تامة.

تحلّيل السعي الصوفيّ إلى عناصره، وتحديد الذاتي والموضوعي أو الذي يجمع بين الذاتي والموضوعي من هذه العناصر سيساعدنا كثيراً في تقييم ظاهرة التصوّف الإسلامي، ذلك أننا وجدنا أن العناصر الذاتية الصرفة كانت مدخلاً للسلبيات التي وجدت في واقع التصوّف الإسلامي، لقد سمحت هذه العناصر الذاتية لمدَّعي التصوّف أن يدخلوا إلى ساحته دون قيد أو شرط، وقديماً أشار الغزالي إلى هذا المعنى فقال عن التصوّف "هذا باب

المدعي فيه كثير"، والسبب في ذلك - كما أشرنا آنفاً - هو أن العناصر الذاتية لا يوجد معيار موضوعي يضبطها. لقد سأل أحد المريدين شيخه عن الجواب الذي يمكنه أن يقدمه لمن يتشكك في أمر التصوّف وهدفه في الوصول إلى الحضرة الإلهية، فأجابه بأن يردَّ على السائل بسؤال مثله قائلاً: وكيف تعرف أن العسل حلو ؟ ولا بد حينئذ من الإجابة بأنه عرفه بالذوق، وحينئذ على المريد أن يقول للمتشكك: فهذا أمر التصوّف، من ذاق عرف ومن لم يذق لم يعرف، والذوق أمر ذاتي فردي؛ نعم، قد نثق بصاحب الذوق(١٧٠)، فنصدقه فيما يخبرنا به من أذواقه، لكننا بطبيعة الحال لن نحس طعم ونكهة ما ذاقه.

وفي التصوّف الإسلامي كثر "الذوّاقون"، لأن "صاحب الذوق" كانت له مكانه إجتماعية عالية يتبعها عدد من المزايا الأخرى، فكان هذا أحد أسباب كثرة المدّعين، كما وجد آخرون في هذه الجوانب الذاتية مدخلاً للنيل من الإسلام وعقيدته وأهله فادعوا التصوّف لتحقيق مآربهم.

يمكن للقارىء أن ينظر في خريطة السعي الصوفي ويتأمل ما وضحناه عليها من جوانب ذاتية وجوانب اختلط بها الموضوعي بالذاتي لتسهل متابعته لما أوردناه من تقييم في هذا الفصل.

---

(١٧٠) يؤكد الصوفية بعامة على منهج الذوق ويجعلون له مكانه كبيرة في ادراك حقائق الغيب: كالألوهية والنبوة وغيرها، ويرى الغزالي أن السالك يحصل له "في أوائل طريق التصوف .. نوع من الذوق بالقدر الحاصل ونوع من التصديق بما لم يحصل، بالقياس إليه"، فيدرك بهذا الذوق حقيقة النبوة (**المنقذ** ص ص ٥٤-٥٥) وما ينبغي تأكيده هنا هو أن هذا التصديق الذوقي يظل أمراً فردياً ذاتياً في جميع الأحوال.

ويمكن أن نشبِّه طبيعة التصوّف التي تنطوي على عناصر ذاتية فتسمح بأن تنتج عنه سلبيات، بطبيعة الإنسان التي تنطوي على عناصر كالشهوات والانفعالات المختلفة مما يسمح أن يصدر عنه الشر.

وإذا كانت العناصر الذاتية في التصوّف الإسلامي مدخلاً للإدعاء وللسلبيات، فإن العناصر الموضوعية ستكون في المقابل مدخلاً للإيجابيات والأصالة، أي مدخلاً لإصلاح التصوّف وتخليصه من السلبيات التي علقت به، كما ستكون مدخلاً لنشره وتعليمه بصورة صحيحة مبنية على الإسلام، غير منحرفة أو متحرِّفة، فيتمكن التصوّف - كظاهرة فردية وإجتماعية متعددة الجوانب - من القيام بدوره إيجابياً في المشروع الحضاري للأمة.

معاييـر تقييـم السلـوك الصوفـي

ننتقل الآن إلى تقييم التصـــوّف الإسلامي، من خلال بيان السلبيـــات والإيجابيـــات.

من المعلوم منهجياً أن عملية التقييم لا بدَّ فيها من وجود معيار أو معايير للأحكام التي سيصدرها المقيّم، لذا فنحن نريد أن نذكر المعايير التي سننطلق منها في أحكامنا على السلوك الصوفيّ أو على بعض جوانبه، ونبدأ أولاً بذكر معيار الإيجابية، فنقول:

* **كل سلوك في التصوّف من قول أو فعل، يتوافق مع أصول الإسلام ومبادئه المقررة الثابتة ويسندها أو يعمق من مفاهيمها فكرياً وروحياً ويثريها، فهو إيجابي.**
* **كل سلوك في التصوّف من قول أو فعل، يترتب عليه مصلحة محققة، أي منفعة عامة لأكبر قدر من الناس في المجتمع - وليس**

لفئة خاصة أو أفراد قلائل فيه – ويتفق مع مقاصد الشريعة فهو إيجابي.

وبطبيعة الحال فإن نقيض هذين المعيارين هو معيار للسلبية، فـَ:

* **كل سلوك في التصوّف من قول أو فعل يتعارض مع أصول الإسلام ومبادئه المقررة الثابتة أو يعمل على إضعافها أو تحريفها أو تجريدها من مضامينها الفكرية او الروحية، فهو سلبي.**
* **كل سلوك في التصوّف من قول أو فعل يترتب عليه ضرر أو يؤدي إلى ضرر خاص أو عام مؤكد، للناس والمجتمع ويتعارض مع مقاصد الشريعة، فهو سلبي.**

في ضوء هذه المعايير نظرنا في واقع التصوّف الإسلامي عبر العصور، واطلعنا على الكثير من النقد الذي وجه إلى التصوّف سلباً وإيجاباً من قبل العديد من المفكرين، وحاولنا استخلاص أبرز الجوانب السلبية والإيجابية، وهو ما سنعرضه فيما يلي بصورة موجزة.

أولاً: السلبيات في السلوك الصوفي

سنبدأ بذكر أبرز الجوانب السلبية التي مدخلها الأصلي كما تقدمت الإشارة آنفاً، هو العناصر الذاتية في السعي الصوفيّ، مما فتح باب الادعاء على مصراعيه، فكان الادعاء أول السلبيات وأعمها، وأصبح مدخلاً للعديد من النتائج السلبية الأخرى.

هناك ادعاء في مرحلة "الإرادة"، إذ يوجد من يزعم أنه صاحب تجربة خاصة هي التي دفعت به إلى مرحلة "الإرادة" المشار إليها فيما تقدم، كأن يدعي رؤية الرسول عليه الصلاة والسلام أو أن هاتفاً خفياً ناداه وكلّمه، فقرر على إثره سلوك طريق التصوّف وغير ذلك من التجارب الشخصية الخاصة التي لا يوجد دل يل موضوعي لنفيها أو إثباتها، مثل هذا المدعي سيستمر في الغالب في ادعائه، وقد تحدث للبعض تجربة حقيقية فيبدأ مرحلة "الإرادة" حقيقةً لا إدعاء.

وهناك ادعاء في مرحلة السلوك، مرحلة المقامات والأحوال من توبة وورع وتوكّل ومحبّة وغيرها، وهي مرحلة يمتزج فيها العنصران الذاتي والموضوعي - كما تقدم ذكره - لذا كان كشف الادعاء هنا أيسر منه في المراحل الذاتية الصرفة، ذلك أن مقامات كالتوبة أو الورع أو التوكّل أو الرضا أو المحبّة، لها مظاهر سلوكية ينبغي القيام بها وإتمامها، وهي مظاهر يدركها الملاحظ الخارجي لسلوك الفرد، إلا أن الادعاء يكمن في الجانب الذاتي، وهو جانب النيّة والقصد والصدق مع النفس والإخلاص لله.

وهناك ادعاء في مرحلة النهايات، مرحلة الفناء، والمكاشفة والمشاهدة والعرفان، والتحقق بالسعادة القصوى. لقد كثر المدّعون الوصول إلى هذه المرحلة، لأنها والمراحل الجزئية التي تضمها تشير إلى درجة عالية رفيعة عند الصوفيّة وعند غيرهم من عامة المسلمين، ومن يصل إليها يدخل في عداد الأولياء، وهذه مرحلة - كما تقدم ذكرها - ذاتية صرفة ليس فيها، بحد ذاتها، شيء موضوعي.

صنوف الادعاء هذه، في مراحل السعي الصوفيّ المختلفة، إما أن تكون عن جهالة بحقائق الإسلام والتصوّف، أو راجعة إلى الكذب والنفاق وخداع الآخرين، وهذه كلها رذائل في ذاتها نهى عنها الإسلام وحاربها، هذا فضلاً عن أن الادعاء بعد عن الأصالة وطريق إلى الخطأ والإفساد والضلالة، وقد دخل من هذا الباب بالفعل - في تاريخ التصوّف الإسلامي - الجهال ومن أرادوا سوءاً بالإسلام وأهله.

لقد ترتب على العناصر الذاتية في التصوّف الإسلامي وعلى الادعاء - الذي يرجع إلى هذه العناصر - أمور سلبية عديدة برزت في واقع الممارسة الفعلي عبر العصور كان من أهمها أن:

* أساء بعض الصوفيّة فهم وتطبيق بعض المفاهيم الإسلامية كالتوكل والصبر والإيمان بالقضاء والقدر والعبودية والعبادة ... وغيرها، ففهمت هذه الأمور بطريقة سلبية أدت إلى ترك الأخذ بالأسباب وإلى التكاسل، فقعد العديد من المنتسبين إلى التصوّف عن العمل، ولم يواجهوا مشكلات الحياة بروح إيجابية، وإرادة قوية، فكانوا مسلمين ضعفاء لا مؤمنين أقوياء، ونسوا أن "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف"، كما قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم، ولقد صدق في هؤلاء وأولئك قول الشاعر محمد إقبال: "المسلم الضعيف يتعذر دائماً بالقضاء والقدر، أما المؤمن القوي فهو بنفسه قضاء الله الغالب وقدره الذي لا يُردّ"[١٧١].

فهذه دعوى ترجع إلى جهل هؤلاء بحقيقة هذه المفاهيم الإسلامية بخاصة وبحقيقة الإسلام بعامة، وربما روَّج لهذا الفهم الخاطيء بعض مدّعي التصوّف عن سوء نيِّة وطوية.

* ترك بعض الصوفيّة التعليم أملاً في الوصول إلى العلم اللّدنّي، أو العرفان، فأدى ذلك إلى انتشار الأمية والجهل انتشاراً واسعاً في فترات التخلف على وجه الخصوص.

ودعوى الوصول إلى العلم اللدنّي والإلهام، أمر يقرر الصوفيّة أنفسهم أنه عسير المنال لا يصل إليه إلا أصحاب العزائم القوية، لكن المكانة الاجتماعية التي يحظى بها من يوسم بأنه من الواصلين، هي من الإغراء بحيث يكثر طالبوها وأدعياؤها.

لقد تناسى أمثال هؤلاء حثَّ الإسلام، كتاباً وسنَّة، على العلم وطلبه، العلم الذي يحصِّله المرء بالقلم والتعليم المنظم، وليس عن طريق الخلوة والعزلة.

* ترتب على انتشار الجهل ورافقه ادعاء الكرامات، فانتشرت الخرافات والشعوذات بين الناس، وعدَّها البعض كرامات فعظموا أصحابها، ولم يستطع الكثيرون لجهلهم أن يميّزوا بين الكرامة والشعوذة، واستباح عدد من المشعوذين ومدّعي الكرامات أموال الناس وحرماتهم بدعوى أنهم أولياء الله الصالحين، وأدّى وله الناس

---

[١٧١] ابو الحسن علي الحسني الندوي، **روائع اقبال**، ط ٤، مجلس نشريات اسلام، كراتشي ١٩٨٣، ص ٨٦.

وولعهم بالكرامات والحديث عنها إلى انصرافهم عن جوهر السعي الصوفيّ الصحيح، وأصبحت الكرامات وكأنها غاية هذا السعي.

وهذا كما تقدم، راجع من جهة إلى الجهل بحقيقة التصوّف الإسلامي الذي ينبغي أن يكون؛ وإلى رغبة في تحقيق مآرب دنيوية بطرق تهمل الأسباب الموضوعية من جهة أخرى، الأمر الذي نتجت عنه أضرار كبيرة على المجتمع لانصراف عدد كبير من الناس عن الحياة الإيجابية المنتجة إلى حياة سلبية لا ثمرة فيها ولا خير يرتجى من ورائها.

* ربّت الطرق الصوفيّة أتباعها على بعض العادات السلبية كتقديس الأولياء والطاعة العمياء للشيخ واعتقادهم قدرته على كشف ما تحدثهم به نفوسهم وعلى إيقاع الضرر بكل من ينتقد الشيخ أو طريقته، ولو كان الشيخ قد فارق الحياة من أمد بعيد.

وتقديس الأولياء والتوسل بهم من البدع التي دخلت إلى المجتمع الإسلامي من باب التصوّف، لأنَّ فيها مخالفة لما يقرره الإسلام وهو التوسل مباشرة إلى الله، والنهي عن تقديس البشر، هذا فضلاً عن ظهور طبقة من الناس قادرة على سلب إرادات الآخرين لدرجة يصبحوا فيها أدوات طيِّعة في أيديهم تسخرهم لأغراضها.

* صنع الصوفيّة لأنفسهم عوالم وممالك في الخيال ومن الوهم، تصوروا فيها السعادة التي حرموها في عالم الواقع والحقيقة، والعدل الذي يئسوا من تحققه في دنياهم، فجعلوا "القطب" هو الحاكم على الناس والحكام، و "القطب" معناه رأس العارفين، يزعمون (أي الصوفيّة) أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى

يقبضه الله، ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان[١٧٢] ويعاون "القطب" أو "الغوث" في إدارة هذه المملكة الوهمية الأبدال والنقباء والنجباء والأخيار والعمداء[١٧٣].

وقد أدى الاعتقاد بوجود هذه الدولة الوهميّة والمملكة المقامة في الخيال،إلى أن استسلم الكثيرون من المظلومين والمسحوقين إلى ما هم فيه، واقنعوا أنفسهم بأنهم سيجدون في هذه المملكة العوض عن حرمانهم - وهو بالطبع تعويض وهميّ في دولة وهميّة - وقد أتاح ذلك الفرصة أمام المستبدين والظالمين ليزدادوا فيما هم فيه من غيّ وظلم، وانعكس ذلك جموداً وتخلفاً عامّاً في المجتمع. ويُعزّي الصوفيّة الواهمون أنفسهم باعتقادهم أنّ الحسن بن علي بن أبي طالب تنازل عن حكومة الظاهر (الواقعية) لمعاوية، لكنه كان أول الأقطاب الذين يحكمون على الأكوان والحكام[١٧٤].

* وصل الأمر ببعض مدّعي التصوّف إلى حدّ القول برفع التكاليف الدينية من صلاة وصيام وحج وزكاة غيرها من الفرائض بدعوى القرب من الله والوصول إليه والتحقق بمقام المحبّة ومقام الرضا وكشف الحجاب، مقلِّدين في ذلك بعض مشاهير الصوفيّة في أقوال صدرت عنهم، كالذي روي عن الحلاّج من القول بالحجّ

---

(١٧٢) ابن خلدون، **المقدمة**، جـ ٣، ص ١١٠٨.

(١٧٣) يرجع لمزيد من التفاصيل عن هذه المراتب في هذه الدولة الوهمية للصوفية إلى: الهجويري، **كشف المحجوب**؛ والشعراني، **الطبقات الكبرى**، وأنظر عرضاً وتحليلا لهذه المراتب وصلتها بنظام التشيع الإسماعيلي في كتاب: محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، ص ص ٣٦٦- ٣٦٩.

(١٧٤) د. أحمد محمود صبحي، **التصوف، إيجابياته وسلبياته**، مقاله منشورة في: **عالم الفكر**، المجلد السادس، العدد الثاني، ١٩٧٥، ص ص ١٥-٦٠، ص ص ٤٢-٤٣.

بالهمّة[١٧٥]، وعن النفّري من أنَّ الشريعة لم تجعل الا للمحجوبين وأن فراسة العارف الباطنة تحدد له أيّ مظاهر الدين أليق به[١٧٦]"، أو منع البعض من الصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم لأن قلوبهم ليس بها إلا الله[١٧٧]، ومثل هذه الدعاوي مخالف للدين، ويحمل بذوراً للفتنة والإفساد خطيرة العواقب.

* تكلم بعض الصوفيّة عن تجاربهم الشخصية الخاصة في سعيهم الصوفيّ، فصدر عنهم ما عرف باسم "الشطح" أو "الشطحيات" سواء في الأقوال أم في الأفعال، أي ابتعدوا عن الدين وما هو مقرر ثابت فيه من عقائد وفرائض وآداب، وذلك بحجة "الفناء" و"الفناء عن الفناء" و"الاستهلاك في شهود الحق" و"خروج الكلام منهم على حسب الوقت"، وقد يكون حدوث الشطح من "الشاطح" عن غير وعي ودون قصد أو إرادة[١٧٨] نتيجة لغلبة حال الفناء عليه، وهذا الشطح عليه "رائحة رعونة ودعوى" كما قال الطوسي، والشطح القولي عنده هو "عبارة مستغربة في وصف وجدٍ فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته"[١٧٩]. وهناك شطح فعلي صفته العامة أنه خروج عن السلوك المقبول ديناً وعادة؛ وبحجة الاضطراب اللاإرادي الذي يستولي على الشاطح، دافع البعض عن

---

(١٧٥) د. علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، جـ٣، ط ٣، دار المعارف، ١٩٨٠، ص ٣٢؛ وكذلك د. عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، دار الفكر العربي القاهرة، ١٩٢٢، ص ٣٣٣.

(١٧٦) المصدر السابق، ٣٩١.

(١٧٧) د. سميح عاطف الزين، **الصوفية في نظر الإسلام**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص ٩٧.

(١٧٨) انظر: احمد محمود صبحي، المصدر السابق، ص ص ٤٣-٤٥.

(١٧٩) انظر ما كتبه الطوسي في: **اللمع**، ص ٤٢٢، ص ص ٤٥٣-٤٥٤ عن الشطح ومعناه اللغوي والاصطلاحي ودفاعه عن أصحاب الشطح تلك الصفحات وما بعدها.

أصحاب الشطح فيما صدر عنهم من شطح مستنكر ومستشنع في ضوء حقائق الإسلام، وقد يكون حدوثه تصنّعاً وتكلّفاً لتحقيق هدف يسيء إلى الدين وأحياناً إلى الآخرين، أو لتحقيق منفعة خاصة، لكن النتيجة في كلا الحالين تكون واحدة وهي الجرأة في مخالفة الدين والابتعاد عنه وفتح باب الفتنة نتيجة حق كل واحد في الادعاء بأنه من أصحاب "الشطح"، الذين لا يجوز انتقادهم - ما دام الأمر ذاتياً لا تضبطه معايير موضوعية - لأنهم من أولياء الله، ولأن ما يصدر عنهم أعلى من مستوى فهم المنتقدين، كما بيّن صاحب اللمع في هذا الصدد حين قال: "وليس لأحد أن يبسط لسانه بالوقيعة في أوليائه، ويقيس بفهمه ورأيه ما يسمع من ألفاظهم وما يشكل على فهمه من كلامهم .." [١٨٠].

* ادعى الصوفيّة عموماً أنهم أصحاب التأويل الباطني لنصوص الدين الإسلامي من قرآن وسنّة، فهم "يستنبطون" المعاني الباطنة من ألفاظ النصّ الديني، وقد وصف الطوسي في اللمع ذلك بقوله: "اعلم، أيدك الله بالفهم، وأزال عنك الوهم، أن أبناء الأحوال وأرباب القلوب، أن لهم أيضاً، مستنبطات في معاني أحوالهم وعلومهم وحقائقهم، وقد استنبطوا من ظاهر القرآن وظاهر الأخبار معان لطيفة باطنة، وحكماً مستطرفة وأسرار مدخورة"[١٨١]، ومع أن البعض الآخر قد بالغ وغلى في هذا الاستنباط أو التأويل الباطني لنصوص الوحي، مدّعياً تنزّل الفهم على قلبه من لدنّ الله[١٨٢]،

---

(١٨٠) الطوسي، **اللمع**، ص ٤٥٤.
(١٨١) المصدر السابق ص ١٥٠.
(١٨٢) لا ينكر الباحث هذا التنزّل كأمر ممكن، لكن عدم وجود الدليل الموضوعي لتحقيق هذا الإمكان أمر يفتح باب الادعاء وباب الفتنة.

فاستخدم عبارات الظاهر ليدلّ بها على غرضه، أي على أفكار جاهزة لديه[١٨٣]، ليحقق من وراء ذلك غرضاً معيناً كالترويج لمذهب فكري أو سياسي أو إدانة مذاهب الخصوم، أو ليفسد على المسلمين عقيدتهم بتأويل بعض جوانبها، أو غير ذلك من الأغراض الشخصية.

والحق أن فتح باب التاويل الباطني دون قيود وضوابط موضوعية، هو مدخل من مداخل الفتنة، والحريص على سدّ الذرائع لا يجد مفراً من سدّ هذا الباب الذي لا ضوابط وقواعد للدخول فيه.

إن الذي ينشد أن تساهم ظاهرة التصوّف الإسلامي إيجابياً في مشروع النهضة لا يجد أمامه بدّاً من الالتزام بضوابط وقواعد للتاويل تقيّم في ضوئها التأويلات الباطنة - القديم منها والحديث - لنصوص الوحي[١٨٤].

* أدخل بعض الصوفيّة عقائد فاسدة كالقول بالاتحاد الذي قال به أبو يزيد البسطامي (توفي عام ٢٦١ هجرية) وهو من المعروفين بالشطح الذي ذكر آنفاً - أي اتحاد الذات الالهية بالذات الإنسانية؛ وكالقول بالحلول الذي قال به الحلاّج (توفي عام ٣٠٩ هجرية) أي حلول الذات الإلهية في الذات الإنسانية، والقول بالحجّ بالهمّة،

---

[١٨٣] قدم الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه: **بنية العقل العربي**، تحليلاً لعملية التأويل الباطني عند الصوفية والشيعة ورأى أن "الزوج: ظاهر/باطن، قد وظف على صعيد الخطاب الديني في الإسلام في مستويات ثلاثة: مستوى سياسي مباشر، ومستوى أيديولوجي مذهبي ومستوى ديني ميتافيزيفي" (ص٢٨١)، ويرى الجابري أن التأويل الباطني العرفاني عند الصوفية يقوم على "المماثلة كآلية ذهنية تقوم على رصد المشابهة في العلاقة بين بنيتين أو أكثر .. "لكنها آلية يغيب فيها دور العقل الرقيب الذي يمنع المماثلة من أن تصبح مطابقة (ص٣١٥).

[١٨٤] هذا الامر (أعني قواعد وضوابط التأويل) على أهميته ليس مطروحا للبحث في هذه الدراسة التي لها صفة العموم، وهو موضوع بحثه علماء التفسير.

والقول بالنور المحمّدي الذين قال بهما الحلاج أيضاً[١٨٥] والقول بالحقيقة المحمّدية ووحدة الوجود اللذين قال بهما ابن عربي (توفي عام ٦٣٨ هجرية)، وتابعه في ذلك آخرون، وكذلك القول بالتوحيد بين الأديان، والقول بالولاية التي جعلها البعض، مثل ابن عربي، أعلى درجة من النبوَّة.

مثل هذه العقائد أو النظريات - كما قدمها أصحابها وليس كما عرضها بعض الشراح- واضح المخالفة لعقيدة الإسلام التي وردت في نصوص الوحي، ومعظمها جاء القول به تأثراً بأفكار فلسفية ودينية غريبة عن الإسلام، ذكرها الباحثون وفصلوا القول فيها وفي بيان أصولها[١٨٦]، برغم أن أصحابها الذين قالوا بها وأشاعوها حاولوا ربطها بنصوص القرآن والحديث ليعطوها صفة الوجود الشرعي في المجتمع الإسلامي، وقد كانت هذه العقائد أو النظريات، بجانب مخالفتها لعقيدة الإسلام، سبباً ومدخلاً لجدل طويل، ولفتنة فكرية واعتقادية دامت زمناً طويلاً ولا تزال آثارها حتى يومنا هذا؛ وقد تميّز عرض أصحاب هذه النظريات لنظرياتهم بالصعوبة والغموض مما يجعل فهمها عسيراً على عامة المتعلمين وخاصتهم فضلاً عن عامة الناس، وذلك بعكس عقيدة الإسلام التي علّمها الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه وأتباعه حيث كانت يسيرة الفهم خالية من الغموض والتعقيد.

---

(١٨٥) ما تقدم عند كلامنا عن الحلاج وابن عربي.

(١٨٦) اهتم بذلك عدد من المستشرقين منهم على سبيل المثال لا الحصر: جوزيف فون همر، وثولك، ونيلدكه، وماسينيون، ونيكلسون، ومرجريت سميث وغيرهم، كما اهتم بذلك عدد من الباحثين المسلمين منهم على سبيل المثال ايضا: أبو العلا عفيفي، وعمر فروخ، وعبد الرحمن بدوي، وأبو الوفا التفتازاني وغيرهم.

* ومن الأمور السلبية في التصوّف الإسلامي التي تحتاج إلى وقفة أطول عندها – لخطورتها في أكثر من جانب – المعرفة التي تحدث للصوفي في حال الفناء وبعد وصوله إلى الحضرة الإلهية وهي ما يطلق عليه اسم "العرفان".

سنحاول أن نناقش مشكلة العرفان بطريقة موضوعية، بقدر ما يمكن لمثل هذا الأمر الذاتي أن يناقش موضوعياً، فنقول:

* العرفان الصوفيّ أمر يدخل في باب التجربة الشخصية الذاتية الخالصة كما تقدم بيانه، ذلك أن العارف يتلقى معرفة مباشرة من الله، خاصة به وحده، وفق مقامه ووقته وحاله ووجده، وكل ذلك أمور لا يشاركه فيها أحد على وجه الدقة والتحديد والتفصيل.

* والمعرفة الصوفيّة لا تخضع لمنطق العقل، ذلك أنه يتعطل فيها دور العقل الذي تقيده قوانين الفكر وأبرزها قانون عدم التناقض، فهذه المعرفة إما أن تصدر عن الصوفيّ في حال فنائه، أو في حال صحوه حين يسترجع بمخيلته حال فنائه وما شاهده أثناء الفناء من عالم الحضرة الإلهية، فيرتد الأمر إلى حالة الفناء التي تغيب فيها "صفات البشرية" لفترة مؤقته، كما يقول الصوفيّة(١٨٧)، وربما كان لهذه المعرفة الصوفيّة منطق خاص بها، غير المنطق المعروف لطلبة العلوم الكسبية المعروفة، له قوانينه الخاصة، لكن هذا ليس موجوداً حتى الآن[١٨٨]، وبشكل عام فإن "اللاتنظيم في الكتابة"[١٨٩]، يمكن أن يكون أحد خصائص الكتابات العرفانية.

---

[١٨٧] راجع في ذلك: الطوسي، **اللمع**، ص ٥٥٢، "باب في ذكر من غلط في فنائهم عن أوصافهم".

[١٨٨] حاول د. محمد عابد الجابري في: **بنية العقل العربي**، ص ٣٧٨، أن يحلل منهج "الكشف" الذي يقوم على المماثلة التي هي "أدنى درجات الفعالية العقلية"في نظرة..

* والعرفان الصوفيّ يستخدم أسلوب الرمز في التعبير عن المعرفة التي حصل عليها الصوفيّ، ورموز الصوفيّة غامضة حتى بعد شرحها، ويرجع الأمر إلى عدة أسباب، لكنه بشكل عام يمكن القول بأن أحد أسباب غموض رموزهم يرجع إلى حقيقة أن المتلقي للخطاب الرمزي لا يستطيع أن يفهم المقصود به ومنه إلا إذا عرف الرمز وعرف المرموز، فالرمز هو ألفاظ اللغة العادية التي هي في الأصل رموزٌ مرموزاتها من عالم الحس والشهادة، و "العارف" يستخدم رموز اللغة العادية هذه ليشير بها إلى مرموزات من عالم الحضرة الإلهية أو عالم الغيب، وهي أمور حقيقتها مجهولة عند المتلقي العادي للخطاب العرفاني الصوفيّ، فإذا ما حاول جهده فهم هذه الرموز والإشارات لم يجد بدّاً من المماثلة بين مرموزات هذه الرموز في عالم الحس والشهادة المعروف له وبين المرموزات الغيبية، وقد يبدو الأمر مفيداً ومقبولاً، لولا أن "العارفون" يحذّروننا من المماثلة ومن فهم كلامهم على هذا النحو، ويصرّون على أن كلامهم هذا لا يفهمه كل أحد، وإنما فقط "العارفون" مثلهم، وكل واحد من هؤلاء العارفين يفهم من خطاب الآخرين بقدر المقام والمنزلة التي وصل إليها في هذا العالم الغيبي؛ وهكذا يظل الأمر غامضاً مبهماً ملغزاً ومحيراً إلا على فئة قليلة جداً من الناس هم "العارفون"، ويظل الأمر كما وصفوه شعراً:

إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم وإن سكتوا هيهــات منك اتصاله

لهذا كله سنثير أمام القاريء في نقدنا لـــ "العرفان" جدوى مثل هذا اللون من المعرفة في المشروع النهضوي الحضاري للأمة، والذي نراه ضئيلاً جداً.

---

(١٠٩) المصدر السابق، ص ٢٩٧.

* والصوفيّة الذين يمرون بتجربة الفناء والمشاهدة، هذه التجربة الذاتية الخالصة يمكن أن تصنف مواقفهم فيها ومنها إلى أنواع:

- ونوع تمرّ به التجربة وهو هادىء غير مضطرب، ثم حين يعود إلى حالته العادية يحتفظ لنفسه بمشاهدته وتجربته، ويبقى كل ما أحس به سرّاً في صدره لا يبوح به لأحد، ولا يصفه للآخرين، لكنه يكتفي بالشعور بالسعادة الغامرة في استرجاعه بينه وبين نفسه، فهؤلاء وصفوا بأنهم من "أهل التمكين"، وفيهم قيل: "صدور الأحرار قبور الأسرار".

- وهناك نوع لا يستطيع أن يملك نفسه وما يصدر عنه من سلوك، فيصدر عنه وهو مستغرق في هذه الحال بعض أنواع السلوك، أقوالاً وأفعالاً دون إرادة ووعي منه بما يصدر عنه، فإذا حدث مثل ذلك فإنه يكون – في الغالب – سلوكاً مستهجناً وغير مألوف[١٩٠]، سواء كان قولاً أو فعلاً، ومثل هذا السلوك هو الذي قال عنه الغزالي وغيره: "كلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى"[١٩١]، ويطلق على هذا النوع من السلوك اسم الشطح والشطحيات.

- ونوع ثالث تمر به التجربة وهو هادئ غير مضطرب، لكنه حين يعود إلى حالته العادية تظل صور مشاهداته قوية حية في ذهنه ومخيلته لدرجة تجعل وجدانه يهتز ويتحرك، فيجد نفسه في الأغلب مدفوعاً بقوة إلى التعبير

---

[١٩٠] من أمثلة ذلك ما روي عن أبي الحسين النوري أنه حضر مجلساً فسمع هذا البيت:

ما زلت أنزل من ودادك منزلاً   تتحير الألباب عند نزوله

فقام أبو الحسين وهام على وجهه، فوقع في أجمة قصب قد قطع وبقيت أصوله مثل السيوف، فصار يعدو فيها ويعيد البيتِ إلى الغداة، والدم يخرج من رجليه حتى ورمت قدماه وساقاه، وعاش بعدها أياماً ومات.

[١٩١] الغزالي، **المشكاة**، ص٧٤.

عن هذه الصور والمشاهدات ووصفها ووصف ما يختلج في داخله حيالها، وقد يقصد إلى فعل الوصف هذا قصداً، وكلام هؤلاء يكون في العادة رمزاً غامضاً ومجازاً بعيداً.

إن تقييم العرفان مرتبط بنوع التجربة التي يمر بها العارف، "فالعارفون" من النوع الأول، أهل التمكين، ليس لأحد أن يتعرّض لهم أو يعترض عليهم، فتلك تجربة شخصية ذاتية احتفظ بها الواحد منهم لنفسه ولم يشرك معه أحد فيها، وقد أطلق على هذا النوع من الصوفية – كما أشرنا آنفاً – اسم "أصحاب التمكين" و"أهل الرسوخ والتمكين"[١٩٢]. وهذا وصف يشير إلى علوّ مكانتهم في التصوف

وأما "العارفون، من أصحاب الشطحيات فقد قيل فيما يصدر عنهم من الأقوال المشنعة، -كما ذكرنا آنفاً- "كلام السكارى يطوى ولا يحكى"، فهذا النوع وإن تجاوزت تجربته الشخصية ذاته إلى غيره، إلا أن على الآخرين أن لا يلقوا لها بالاً حين تحدث، وأن لا يجهدوا أنفسهم في تأويل ألفاظهم وعباراتهم، لأنهم حين يفعلون ذلك فإنهم يفتحون الباب أمام المدَّعين ليزدادو إدّعاء، ويجعلون لكلامٍ وأفعالٍ صادرةٍ عن أفراد في حالة "سكر" وغيبة، تلاشت فيها سيطرة العقل والإرادة على السلوك، أهمية علمية ودينية وأخلاقية، الأمر الذي يتنافى ويتعارض مع العلم والدين والأخلاق، لأن هذه كلها بحاجة إلى صحوة العقل والإرادة.

أما "العارفون" من النوع الثالث الذين تصدر عنهم أقوال أو أفعال هي في الغالب استرجاع لما شاهدوه من صور في حال الفناء أو تعبير عن مشاعرهم نحوها، سواء أكانت دهشة أو تعجباً أو سروراً ولذة أو إعجاباً

---

[١٩٢] ابو الوفا التفتازاني، **مدخل الى التصوف الاسلامي**، ص ١١٦، وانظر ما تقدم، ص.

وإجلالاً ..، هذا النوع من "العرفان" يهمّنا، ويحتاج منا إلى تقييم لأنه صادر في حالة وعي لا سكر، إن صاحب هذه المعرفة يعتمد - في الواقع - منهج الاستبطان الذاتي في وصف وجدانه أو استرجاع تجربته الشخصية في حال الفناء، وغالب كلام أمثال هذا النوع يكون غامضاً عسير الفهم، يصعب على المفكر الموضوعي - مهما أتعب عقله وذهنه، وقدح زناد فكره - أن يصل من دراسته إلى طائل يعود بالجدوى والمنفعة للناس في تحقيق أهدافهم في النهضة والتقدم.

يغلب على كلام هذه الفئة من العارفين الواصلين - إن سلمنا بوصولهم ومعرفتهم - الرمز في عباراتهم؛ وقد تحدَّث كتَّاب التصوّف وباحثوه عن الأسلوب الرمزي في كتابات الصوفيّة وحاولوا أن يبيِّنوا الأسباب التي تدعوهم إلى استخدام هذا الأسلوب[١٩٣]؛ الذي يهمنا أن نؤكده هنا هو الإجماع على عدم الوضوح لدى هؤلاء القوم فيما يصدر عنهم من أقوال أو كتابات، وأن معرفة ما يريدون نقله للآخرين أو الحديث عنه أمر اجتهادي يختلف من متلقٍّي لآخر، والقادرون على الاجتهاد في فهمه - على ما يقوله الصوفيّة - فئة قليلة جدّاً من الناس، ذلك أنهم كما وصفوا أنفسهم، على لسان القناد (توفي عام ٢٢٤ هـ)، وذكرناه فيما تقدم - قوم:

إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم وإن سكتوا هيات منك اتصاله[١٩٤]

ويؤكد الطوسي أيضاً أن "الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله"[١٩٥]، وأهل الرمز والمعنى الباطن هم فئة خاصة

---

(١٩٣) انظر القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ٣١؛ والكلاباذي، **التعرف**، ص ص ٨٨-٨٩؛ وأبو الوفا التفتازاني، **مدخل الى التصوف الإسلامي**، ص ص ١٣٥-١٤٠.

(١٩٤) الطوسي، **اللمع**، ص ٤١٤.

(١٩٥) المصدر نفسه.

من الناس، ودائرة مغلقة على نفسها، يقول الطوسي مشيراً إلى ذلك على لسان بعضهم: "من أراد أن يقف على رموز مشايخنا فلينظر في مكاتباتهم ومراسلاتهم، فإن رموزهم فيها لا في مصنفاتهم"[١٩٦]، وهذا القول الأخير يزيد الأمر تعقيداً، إذ يشير إلى أن ما يصنّفوه للناس لا يعبّر عن مقاصدهم الحقيقية، وإنما مقاصدهم التي عبّرت عنها رموزهم موجودة في مراسلاتهم الخاصة فيما بينهم، وهذه في الغالب غير ميسورة لعامة الناس.

وأود أن أصل - في ضوء ما تقدم - إلى النتيجة، وهي أن الأسلوب الرمزي الذي يستخدمه الصوفيّة في التعبير عن وجداناتهم وتجربتهم في الفناء لا يقدم معرفة موضوعية يُعتد بها في مجال العلم أو الفلسفة أو الأخلاق أو تنمية العقيدة وترسيخها لصعوبة فهمه وغموضه وإبهامه وإن كان لهذا النوع من الكلام في أحيان كثيرة قيمة أدبية فنية عالية.

لقد لاحظ ابن خلدون أن للصوفيّة كلام في توضيح حقيقة الوجود ومراتبه "لا يقتدر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وانغلاقه، وبُعد ما بين كلام صاحب المشاهد والوجدان (أي العارف) وصاحب الدليل"[١٩٧]، العلمي الموضوعي، هذا فضلاً عن التناقض الذي يجده الناظر والدارس في السياق الواحد، الأمر الذي يكاد يكون واحدة من خصائص هذا النوع من كلام الصوفيّة.

ونحن نقدم هذه الاعتراضات السلبية على هذه المعرفة المسمّاة عند الصوفيّة عرفاناً مسلِّمين بأنها صادرة بعد تجربة حقيقية في الفناء كُشفت فيها للفاني حجب الحضرة الإلهية حقّاً، وهو أمر مشكوك فيه في الواقع، إذ يصعب فيه التفرقة بين المدّعي والصادق في دعواه، إضافة إلى ما لاحظه

---

[١٩٦] المصدر السابق، ص ٤١٤.

[١٩٧] ابن خلدون، **المقدمة**، جـ٣، ص ١١٠٥.

العديد من الصوفيّة وغيرهم، ومنهم ابن خلدون، الذين يرون أن "الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة، وإن لم يكن هناك استقامة، كالسحرة وغيرهم من المرتاضين"(١٩٨)، وهذا يجعل الأمر أكثر سوءاً، ويجعلنا نقف أمام هذا النوع من المعرفة أو العلم بحذر شديد حين تكون أغراضنا من ذلك أغراضاً علمية أو دينية او أخلاقية، فضلاً عن أن الاشتغال به سيكون إهداراً للجهد والوقت والطاقات، فهذا النوع من العلم يقع - في نظرنا - في جنس العلم الذي استعاذ منه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان يقول في دعائه المعروف: "أعوذ بالله من علم لا ينفع.. "، وقد أكّد الغزالي، وهو أحد كبار الصوفيّة ومن أشهر كتّابهم، هذا المعنى حين قال عن الشطح الكلامي غير المفهوم بأن له "ظواهر رائقة وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل، إما أن تكون غير مفهومة عند قائلها، بل يصدرها عن خبط في عقله وتشويس في خياله لقلّة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه، وهذا هو الأكثر، وإما أن تكون مفهومه له لكنه لا يقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارة تدل على ضميره، لقلة ممارسته للعلم... ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام إلا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ويحيّر الأذهان، أو يحمل على أن يفهم منها معاني ما أريدت بها، ويكون فهم كل واحد على مقتضى هواه وطبعه"(١٩٩).

والغزالي وإن كان لم ينكر وجود المكاشفة، إلا إنه فيما يتعلق بمن يصل إلى مكاشفةٍ حقيقةً لا ادّعاءً، يرى أن ما يكاشف به وما يطلع عليه من معرفة أو علوم "لا تسطر في الكتب، ولا يتحدث بها من أنعم الله عليه بشيء منها إلا مع أهله، وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة"(٢٠٠).

---

(١٩٨) المصدر السابق، ص ١١٠٢.
(١٩٩) الغزالي، **الإحياء**، جـ ١، ص ٣٦.
(٢٠٠) المصدر السابق، ص ٢٠.

وقد انتقد الغزالي أيضاً أصحاب "الدعاوي الطويلة العريضة في العشق مع الله والوصال المغني عن الأعمال الظاهرة .." [٢٠١]، لأن كلامهم هذا" فن من الكلام عظيمٌ ضرره في العوام، حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم وأظهروا مثل هذه الدعاوى"[٢٠٢]، ولأن الأغبياء والأدعياء "لا تعجز عن دعوى ذلك لأنفسهم"[٢٠٣]، ويصل الأمر بالغزالي إلى الإفتاء بأن "من نطق بشيء منه (أي من هذه الدعاوى) فقتله أفضل في دين الله من إحياء عشرة"[٢٠٤].

كلام الغزالي هذا في تقييم هذا النوع من المعرفة يتصف بالمسؤولية والحرص على الصالح العام في مجال الاعتقاد والفكر وممارسة الحياة ومواجهة مشكلاتها بكل نافع ومفيد من ألوان المعرفة.

وقد انتقد أبو الفرج ابن الجوزي (المتوفى سنة ٥٩٧هـ) في كتابه المعروف: **تلبيس إبليس**، التصوّف والصوفيّة بشكل عام، وكذلك دعاواهم في الكشف والشطح والعرفان[٢٠٥]، مبيناً أنهم في ذلك مخالفون للسنة وخارجون على تعاليم الإسلام، أما ابن تيميّة فيرى أن في الصوفيّة ثلاث طبقات: "صوفيّة الحقائق وصوفيّة الأرزاق وصوفيّة الرسوم"[٢٠٦]، والفئة

---

[٢٠١] المصدر السابق، ص ٣٦.
[٢٠٢] المصدر نفسه.
[٢٠٣] المصدر نفسه.
[٢٠٤] المصدر نفسه.
[٢٠٥] ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، **تلبيس إبليس**، القاهرة، إدارة المطبعة المنيرية (دون تاريخ).
[٢٠٦] ابن تيميه، **مختصر الفتاوي المصرية**، القاهرة ١٩٤٩ (نقلاً عن: عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الاسلامي**، ص ٥٧).

الأولى لا ينكرها، لكنه ينكر الشطح ودعاوى الحلول والاتحاد والقول بالقطب والغوث ورفع التكليف(٢٠٧).

أما دعوى الصوفيّة في التحقق بالسعادة القصوى، واللذة التي ما فوقها لذة، والطمأنينة، فأمر لا ينبغي أن ينازعوا فيه كثيراً في نظرنا، ذلك أن هذه أمور ذاتية صرفة مردها شعور خاص يحسّ به المرء وحده. نعم، قد تنعكس بعض آثاره على الآخرين في معاملتهم بالحلم والصبر والمودَّة والتراحم، لكن حقيقة هذه المشاعر تظل أمراً خاصاً بصاحبه، يشعر هو وحده بلذتها وحلاوتها في نفسه، ويشعر هو وحده دون غيره بلذة استرجاع تجربته في الفناء والمشاهدة والمكاشفة، ولا ضير على الآخرين إن كان صاحب هذا الشعور مدَّعياً، إلا أن يفتتن الناس به.

---

(٢٠٧) أنظر تفصيلاً أوفى في: عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص ص ٧٤-٨٢.

ثانياً: الإيجابيات في السلوك الصوفي

الحق أن هذه السلبيات ليست هي كل ما ينطوي عليه التصوّف الإسلامي، وليست هي كل ما نتج عن ممارسته في الواقع، فقد كانت هناك إيجابيات عديدة أيضاً، تجسدت في الواقع كنتيجة للفهم الصحيح والتطبيق السليم له، وهذه الإيجابيات، هي بطبيعة الحال، ناتجة عن السلوك الصوفيّ الصحيح لا السلوك الذي قام على الادعاء والتقليد أو محاولة النيل من عقيدة الإسلام، وقد أشرنا في بداية هذا التقييم إلى معيار الإيجابية، في السلوك الصوفيّ وفي ضوئه نستطيع القول بأن **السلوك الصوفيّ الصحيح هو السلوك المستند إلى الإسلام والمستمد منه في جوانبه الرئيسة: العقيدة والشريعة والأخلاق، وأيضاً هو السلوك الذي يثري مضامين الإسلام روحياً واعتقادياً وفكرياً، ويعمل على تعميقها في النفوس وترسيخها في القلوب، وهو بجانب ذلك السلوك الذي يؤدي إلى منفعة حقيقية للفرد، أي يساهم في تكميل وجوده وكيانه ككل، أو تكميل بعض جوانبه، أو يؤدي إلى منفعة حقيقية عامة للمجتمع الإسلامي ككل، أي يساهم في ترقية الحياة الإجتماعية وتقويتها ويتفق مع مقاصد الشريعة، ومن ذلك إعانة المجتمع الإسلامي على تحقيق أهدافه وغاياته المشروعة.**

إننا نرى أنه من الواجب علينا، ونحن بصدد الإشارة إلى إيجابيات التصوّف الإسلامي، أن نبيّن بأن هذا التصوّف في صورته الإيجابية الصحيحة - وهي الصورة التي ينبغي أن تكون من وجهة نظرنا - ليس أمراً غريباً عن الإسلام، وليس أمراً يمكن أن يمارس خارج نطاقه، عقيدة وشريعة وأخلاقاً، وإنما نحن أمام الإسلام في صورة من صور السلوك

السامية، المنبثقة عنه والساعية إلى تجسيد أقصى قدر ممكن من مفاهيمه وأهدافه ومقاصده.

وفي ضوء معيار الإيجابية في السلوك الصوفيّ - الذي أشرنا إليه آنفاً - سنشير فيما يلي إلى الإيجابيات التي تجسّدت في التصوّف الإسلامي:

* ساعد السلوك الصوفيّ على تدعيم الإيمان بالله وبالإسلام والثقة بمبادئه وقيمه، وهذه كلها أمور مترابطة، وقد ساعد على ذلك عقيدة الإسلام وتعاليمه التي تربط سلوك المسلم بالله وتجعل غايته من كل عمل طاعة الله والتقرب إليه.

* أدّى السلوك الصوفيّ، بما ينطوي عليه من مجاهدة من أجل قطع المقامات لتحقيق صفاء النفس بتخلّيها عن الرذائل وتحلّيها بالفضائل، إلى اكتساب الأخلاق الرفيعة العالية وتهذيب النفس الإنسانية وتحقيق السلام الداخلّي وتكوين الشخصية السويّة الخالية من العقد النفسية أو الاجتماعية.

والحق أن الجانب الأخلاقي في التصوّف الإسلامي من الأهمية بمكان، إذ هو، في نظرنا، أكثر الجوانب إيجابية وموضوعية. لقد انتبه كثير من الصوفيّة المسلمين إلى مكانة الأخلاق في السعي الصوفيّ لدرجة أنهم عرّفوا التصوّف به، كما تقدم ذكره.

لقد أشرنا فيما تقدم إلى أن مرحلة السلوك الصوفيّ هي التي تنطوي على جانب موضوعي ممتزج بالتجربة الذاتية، وبسبب هذا الجانب الموضوعي أمكن للصوفيّة أن يصفوا سلوكهم، فقدموا وصفاً موضوعياً إلى درجة كافية للمقامات، وقدموا كذلك وصفاً ذاتياً للأحوال التي تمثل الجانب الذاتي في السلوك الصوفيّ.

ويمكن القول إن كل مقام من مقامات الصوفيّة - على اختلاف ما بين الطرق المختلفة في عددها - يمثل فضيلة خلقية سامية، والسالك

الصوفيّ لا ينتقل في سفره من مقام لآخر، أي من فضيلة إلى أخرى، إلا بعد أن يتمثل في كيانه كل معانيها الخلقية، وهي معان تقربه من الله وتشده إليه. ولهذا يمكن القول بأن السلوك الصوفيّ يمثل مدرسة رفيعة المستوى لتعليم الفضائل العليا السامية.

صحيح أن هذه التربية الخلقية هي فردية في الأساس، لكن حين يكثر عدد الأفراد الفضلاء في بيئة معينة أو مجتمع معين، فإننا نستطيع أن نتصور كيف يكون هؤلاء شموعاً تنير حلكة الليل في هذا المجتمع، وتبدد سجفه، فيغدون منارات يُهتدى بها ونماذج يقتدى بها، الأمر الذي يمكن اعتباره خطوة على طريق تكوين المجتمع الفاضل حقّاً.

لقد استطاع التصوّف الإسلامي، فعلاً، ويستطيع أن يقدم في كل عصر نماذج سامية حيَّة للسلوك القويم والخلق الرفيع يحتذي به أهل العصر جهد طاقتهم، ويكون لهم فيها أسوة حسنة تذكرهم بالأسوة المثلى والقدوة الأعلى محمد صلى الله عليه وسلم.

وإنه لأمر معلوم مكانة الأخلاق في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم الذي عبّر عنها في قوله: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

ولأهمية هذا الجانب في التصوّف الإسلامي، اهتم كتّاب التصوّف، قديماً وحديثاً منذ عهد الحارث المحاسبي والغزالي[٢٠٨]، إلى يومنا هذا بالأخلاق، واجتهدوا في إبراز ما فيها من مزايا، والسبل العملية لاكتسابها، بطرق علمية وموضوعية في أغلب الأحيان.

* ومن إيجابيات التصوّف الإسلامي، مما له علاقة بالأخلاق، ما خلّفه الصوفيّة من بحوث رائعة ونافعة في مجال علم النفس العام بعامّة، وعلم

---

[٢٠٨] للمحاسبي مؤلفات متعددة يدور معظمها على هذا الجانب الأخلاقي منها: **الرعاية لحقوق الله**، و**التوهم** و**رسالة المسترشدين**. وللغزالي الكتاب المشهور جداً: **إحياء علوم الدين**، وكذلك **ميزان العمل**، و**كيمياء السعادة** وغيرها.

النفس العلاجي بخاصة، حيث شخّصوا أدواء القلوب – والتي تقابل بمصطلح اليوم، الأمراض النفسية – وفصّلوا القول في السبل والخطوات العملية للتخلص منها، وهذا الأمر عندهم يحتاج إلى مرشد ناصح، وشيخ متمكن في معرفة النفس وطبيعتها وما يصيبها من العلل، قادر على تشخيص الداء ووصف الدواء الناجع.

وكتبُ الصوفيّة بعامة تنطوي على قدر كبير من المعرفة في هذا المجال، يمكن تحديثها والاستفادة منها على مستوى التنظير وعلى مستوى العلاج النفسي العملي[٢٠٩].

* يحقق التصوّف الإسلامي للإنسان الحرية الحقيقية الوحيدة المتاحة له وهي "حرية الانطلاق الروحي"[٢١٠]، لأن ما عداها من حريات إنما هو عند التحلّيل العميق أقرب إلى العبودية، سواء أكانت عبودية القوى الخارجية التي تحيط بالإنسان في المجتمع أو في بيئته الطبيعية، أو عبودية القوى الداخلّية من غرائز وشهوات وعواطف[٢١١]، ويحقق التصوّف الإسلامي أيضاً الحياة الروحية السليمة بفضل التحول العميق "في صميم جوهر النفس" والذي يحدث "بتأثير الفاعلية العجيبة للحضور الإلهي"[٢١٢]، في قلب الصوفيّ، هذا الحضور الذي تنعكس آثاره إيجابياً في كل سلوك يقوم به الصوفيّ.

---

[٢٠٩] أجريت مؤخراً (حوالي عام ١٩٨٩م) تجارب في جامعة الكويت للعلاج النفسي من خلال قراءة القرآن والوعظ الديني الذي يقوم به معالج يثق المريض بتدينه وعلمه، تطبيقاً للاية الكريمة: "ألا بذكر الله تطمئن القلوب"، وقد أخبرني أحد الزملاء القائميين على الأمر، أن نتائج العلاج كانت سريعة ومفعولها في الشفاء "كأنه السحر".

[٢١٠] سيد حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ص ٢٠٠.

[٢١١] المصدر السابق، ص ٢٠٠.

[٢١٢] المصدر السابق، ص ١٢.

* يقوم التصوّف الإسلامي بتوضيح وتوطيد العلاقة بين الإنسان والغيب ويحدد، من خلال تعاليم الإسلام، طرق التعامل مع هذا الجزء من أجزاء الوجود، كما يساعد على زيادة وعي الإنسان بالبعد الغيبي لنشاطاته المختلفة، الأمر الذي يترتب عليه تحقيق السلام الداخلّي الحقيقي لدى الفرد مع الله ومع الكون الطبيعي ومع النفس، ويساهم التصوّف الإسلامي أيضاً في تحقيق التوازن بين حاجات الإنسان المختلفة باختلاف عناصر كيانه: بين حاجات الجسد والروح والعقل والوجدان، وكذلك تحقيق التوازن بين حاجات هذا العالم الدنيوي وحاجات العالم الأخروى.

* يلبي التصوّف الإسلامي وإلى أقصى درجة ممكنة، رغبة النفس الإنسانية وحاجتها إلى تجاوز المحدود والمتناهي إلى اللامتناهي، كما يشبع التصوّف الإسلامي - مستعيناً بتعاليم الإسلام - نزوع الإنسان لتحقيق الكمال الممكن له واللائق به كإنسان، وتلك الحاجة وهذا النزوع أمران موجودان في النفس الإنسانية بصورة عامة، لكن بدرجات متفاوته.

* ساهم التصوّف الإسلامي في إثراء مضامين العبادات والشعائر الدينية(٢١٣)، والعديد من المفاهيم الإسلامية روحياً وخلقياً وفكرياً، فساعد على تجنب النظر إلى الشعائر والعبادات على أنها مجرد رسوم وحركات دون مضامين، كما ساعد على توظيف بعض المفاهيم الإسلامية توظيفاً عملياً إيجابياً في الحياة في كثير من الأحيان(٢١٤).

---

(٢١٣) د. أحمد محمود صبحي، التصوّف إيجابياته وسلبياته، (المصدر المتقدم)، ص ٢٨.

(٢١٤) يكفي أن ينظر المرء إلى ما كتبه الغزالي (في **الأحياء**، ج١، ص ص ١٦١-١٦٣) تحت عنوان: "بيان المعاني الباطنة التي تتم بها حياة الصلاة"، أو أن ينظر فيما كتبه أيضاً عن مفاهيم كالتوبة والصبر والتوحيد وغيرها (**الإحياء** ج٤) ليدرك المقصود مما أوردناه.

* قدم عدد من الصوفيّة المسلمين أعمالاً فكرية وأدبية، وبخاصة في مجال الشعر، مثيرة للإعجاب وجديرة بالتقدير لما تنطوي عليه من قيم جمالية مدهشة ما كانت لتصل إلى مثل هذا المستوى لو لم تكن فكرة التصوّف وراءها، ويرى بعض الكتاب بحق أن "أقرب ما في الأدب الإسلامي إلى الأدب العالمي يقع في نطاق التصوّف"[٢١٥].

* كان مشايخ الصوفيّة على اتصال بالعامّة في كثير من الأحيان، يتحسسون مشكلاتهم الحياتية والاجتماعية ويبذلون جهداً، مادياً ومعنوياً، في إعانتهم على مواجهتها والتغلب عليها.

* كان للتصوّف أثر في التربية والتعليم، فقد كانت بعض الزوايا تهتم بالتعليم بطريقتها الخاصة. وإثر الغزو المغولي، تعطل التعليم الرسمي في بعض الأقطار، فقامت الزوايا الصوفيّة بالمحافظة على التعليم "حتى التحصيل الرسمي والأكاديمي، وغدت المنشأ الذي عادت المدارس التقليدية فانطلقت منه ثانية"[٢١٦].

* قام العديد من أعلام التصوّف الإسلامي[٢١٧]، عبر تاريخه الطويل، بنصح السلاطين والحكام ووعظهم مما انعكس أثره إيجابياً على نفوس الحكام وعلى المحكومين.

* من الأمور الإيجابية التي ظهرت في تاريخ التصوّف الإسلامي ما قامت به بعض الطرق الصوفيّة المعروفة من حماية لثغور الدولة الإسلامية، فكان الصوفيّة المرابطون على الثغور يمارسون نشاطهم الديني والروحي، لكنهم كانوا على أهبة الاستعداد للدفاع عن حمى الإسلام، وعلى استعداد

---

[٢١٥] سيد حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ص ٢٤.

[٢١٦] المصدر السابق، ص ٢٣.

[٢١٧] يمكن أن نذكر هنا الحسن البصري مع خلفاء بني اميه، والفضيل بن عياض مع هارون الرشيد وغيرهم.

للشهادة في سبيله. وقد كان لهؤلاء المرابطين تنظيم جيد، فلم يكن عملهم عشوائياً أو فردياً، وقد انتشرت هذه الرباطات من مشرق العالم الإسلامي إلى مغربه(٢١٨).

وقد كان للعديد من الطرق الصوفيّة في القرنين الأخيرين دور بارز في التصدي للاستعمار الغربي وجيوشه التي غزت بلاد المسلمين كالدور الذي قام به المهدي وأتباعه في السودان والذي قامت به السنوسية في شمال أفريقيا، وبعض أصحاب الطرق في بلاد الشام وفلسطين وغيرها.

* كان للصوفية المسلمين دور إيجابي آخر في نشر الإسلام في سهولة ويسر، في عدد من الأقطار في أقاصي آسيا وأواسط افريقيا، عن طريق التعليم والقدوة الحسنة(٢١٩)، ذلك أنهم، كما لاحظ ماسينيون، كانوا "يعطون ولا يطالبون، ويقرضون ولا يأملون في شيء"(٢٢٠). ويمكننا القول إن الطرق الصوفيّة قد خرَّجت عدداً من دعاة الإسلام المتميزين في أساليبهم في الدعوة لدين الله.

ولا بأس من الإشارة هنا إلى أن أمثال هؤلاء الدعاة وأساليبهم هو موضوع جدير بالدراسة العلمية التي يمكن أن تؤدي إلى نتائج لها قيمتها وجدواها، ذلك أن التصوّف الإسلامي يستطيع في وقتنا الحاضر أن يقوم بدور بارز في التعريف بالإسلام ونشره في الغرب الذي يعاني، بصورة عامة، من فراغ روحي واضح، ومن غلبة الجانب المادي على حياته.

---

(٢١٨) انظر: عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص ص ٢٦-٢٧.

(٢١٩) من الطرق الصوفية التي كان لها دور في نشر الإسلام في تلك الأقطار، التجانية والسنوسية والشاذلية والكبروية والنقشبندية والشطارية والحشتية وغيرها، أنظر المصدر السابق، ص ص ٢٥-٢٧.

(٢٢٠) المصدر السابق، ص ٢٥.

* ساهم التصوّف الإسلامي في تقليل حدة الخلاف بين فرق المسلمين وبخاصة بين السنة والشيعة، ويستطيع اليوم أن يقوم بمثل هذه المهمة في التقريب بين فرق المسلمين الموجودة في عصرنا وأن يقلل الخلافات بينها، وذلك من خلال الاتفاق على الهدف النهائي، والنظر إلى الأهداف القريبة المختلفة نظرة تتميز بسعة الأفق.

* يستطيع التصوّف الإسلامي أن يقدم للأمة العربية والإسلامية عناصر قوة معنوية، لا تقل في أهميتها عن عناصر القوة المادّية، كقوة الإيمان بالله والصبر في مواجهة الشدائد والأعداء وعدم الخوف من الموت في القتال مع أعداء الإسلام والمسلمين...

الفصـل الرابـــع

دور التصوف الإسلامي
في المشروع النهضوي الحضاري للأمة

تمهيد

لعله قد وضح مما تقدم ما قصدنا إلى توضيحه وهو أن التصوّف الإسلامي سلوك منبثق عن الإسلام (عقيدة وشريعة وأخلاقاً)، ومستمد من تعاليمه، ليس فيه ما يعارضها، وإنما على العكس من ذلك فيه ما يعمق هذه التعاليم ويثري مضامينها ... ولعل رجوع القارىء إلى المعايير، التي استخدمت لتحديد الإيجابيات والسلبيات في واقع السلوك الصوفيّ، يوصل إلى النتيجة التي نحب أن نؤكدها هنا، وهي أن التصوّف الإسلامي الذي نتحدث عنه ونريده ليس أمراً يمكن أن نضعه في مقابل الإسلام، فنحن في السعي الصوفيّ، بجميع مراحله، لسنا أمام سلوك خارج عن الإسلام، وإنما نحن أمام الإسلام في صورة من صور السلوك المنبثقة عنه الساعية إلى تحقيق أقصى قدر ممكن من معانيه وأهدافه وغاياته.

ولسائل أن يسأل: لماذا لا نلغي مصطلح "التصوّف الإسلامي" ونكتفي بلفظ: الإسلام؟ وهو سؤال له ما يبرره من الناحية المنهجية ما دام أمر التصوّف الإسلامي هكذا.

نقول في الإجابة عن هذا التساؤل: إن لهذا المصطلح جذوراً في المجتمع الإسلامي راسخة من العسير اقتلاعها، والأمر الذي يهمنا ليس أمر شكل أو اسم بقدر ما هو مضمون، فما يهمنا هو مضمون السلوك الصوفيّ، الذي نريده إسلامياً بكل معنى الكلمة، خالياً من كل ما علق به من سلبيات عبر تاريخه، مستبقياً لما فيه من إيجابيات هي بالفعل إيجابيات موجودة في الإسلام نفسه، بارزةً في تعاليمه، كامنةً في روحها الإيجابية.

وعليه نستطيع أن نقول بثقة واطمئنان بأن ما ذكر من إيجابيات للتصوّف الإسلامي هي بالفعل إيجابيات الإسلام حين يمارس في صورة واعية صافية نقية سامية، يسيطر عليها الإخلاص لله، والرغبة في القرب منه، من خلال فعل كل ما يرضيه، والابتعاد عن كل ما يسخطه، وأن ما يمكن أن يقوم به التصوّف الإسلامي من دور في المشروع النهضوي الحضاري للأمة، يقوم به الإسلام حين يمارس على هذه الهيئة.

والحق الذي نعتقده هو أن التصوّف الإسلامي في صورته النقية السامية، يستطيع من خلال ما ينطوي عليه من إمكانات إيجابية أن يقوم بدور كبير في نهضة الأمة وإقامة حضارة عزيزة قوية لها.

وإذا كانت الحضارة هي جملة المنجزات الإنسانية لأمة من الأمم في عصر من العصور في الجانبين: المادي، (مثل: العمران والآلات ووسائل الاتصال والمواصلات والقوة... إلخ)، وغير المادي (مثل: العلوم والآداب والنظم المختلفة... إلخ)، كان المشروع الحضاري المنشود للأمة هو مشروع يؤدي إلى تحقيق منجزات متراكمة ومتواصلة في هذين الجانبين.

وحتى يتحقق هذا المشروع، أي هذه الإنجازات، لا بد من تضافر جهود جميع أفراد الأمة ومؤسساتها، بحيث تنصب هذه الجهود في اتجاهين رئيسين: الأول؛ مواجهة التحديات والتغلب على العقبات التي تعيق تحقيق إنجازات حقيقية، سواء أكانت هذه العقبات أو التحديات داخلية، من داخل المجتمع، أم خارجية، مصدرها من مجتمعات وحضارات أخرى. والاتجاه الثاني؛ هو العمل على تحقيق المنجزات، التي أشرنا إلى أنها تنقسم إلى نوعين: منجزات مادية ومنجزات غير مادية.

ومن الأمور التي ينبغي أن تراعيها الأمة الطامحة لتحقيق مشروعها الحضاري، أن تستفيد وتستثمر كل ما لديها من إمكانات مادية كانت أم معنوية.

وإمكانات الأمة الإسلامية والعربية عديدة، المادي منها وغير المادي، والشكوى هي من عدم القدرة على استثمارها والاستفادة منها في تحقيق هذا المشروع الحضاري التي يتطلع إليه أبناء هذه الأمة. وهنا نصل إلى مقصودنا في هذا الفصل، وهو الدور الذي يمكن أن تساهم به ظاهرة التصوف الإسلامي في المشروع الحضاري المنشود للأمة، إذ إن الحكمة والمصلحة تقتضي أن تستعين الأمة بكل ما يمكن أن يعينها من إمكانات موجودة لديها، وأن لا تهمل أياً منها، فالمشروع الحضاري مكان فسيح يستطيع كل أفراد الأمة وفئاتها المختلفة أن يساهموا فيه، كل بما لديه من إمكانات -قليلة كانت أم كثيرة- وإن بدا بعضها معارضاً للوهلة الأولى للبعض الآخر.

إن ظاهرة التصوف الإسلامي تنطوي على إمكانات معنوية عديدة، يمكنها إذا ما جرى الالتفات إليها، وتوجيهها الوجهة السديدة أن تساهم في هذا المشروع الحضاري المنشود للأمة، وبطبيعة الحال، فإننا لا نزعم أن هذا المشروع الحضاري سيقوم على أكتاف التصوف وحده، فهذا أمر غير واقعي، لكن تنبيهنا هو على أن الأمة ينبغي أن لا تهمل هذا الجانب، وأن تستثمر ما ينطوي عليه من إمكانات، فهو جانب من جوانب عديدة للإمكانات التي تملكها هذه الأمة.

ويحسن التنبيه والتأكيد على أن هذه الإمكانات التي سنتحدث عنها هي إمكانات قائمة في التصوف الإسلامي، أي التصوف الذي لا خروج فيه عن الإسلام عقيدة وشريعة وأخلاقاً وآداباً.

وبعد، فسنقوم فيما يلي ببيان أبرز الجوانب التي نرى أن التصوف الإسلامي يمكن أن يساهم من خلال تحقيقها في المشروع الحضاري المنشود للأمة سواء في جانب مواجهة التحديات والصعوبات والعقبات، أو جانب العمل الإيجابي المؤدي مباشرة إلى الإنجاز.

الجوانب التي يمكن أن تساهم في الإنجاز الحضاري

* يساهم التصوف الإسلامي في جعل المشروع الحضاري المنشود محققاً للغاية التي من أجلها خلق الإنسان، وهي تحقيق العبودية له من خلال القيام بمهام الاستخلاف[٢٢١]، الأمر الذي يساهم في ترسيخ الهوية الحضارية للأمة.

هذه المساهمة تأتي من كون التصوف الإسلامي في جوهره توجه مخلص إلى الله غير منحصر في أعمال تعبدية خاصة فحسب، هي ما يعرف بالعبادة بالمعنى الخاص، من صلاة وصوم وزكاة وحج..، وإنما هو توجه مخلص إلى الله يحقق المعنى العام للعبادة الذي "تصير به كل حركة الإنسان المادية والمعنوية عبادة لله تعالى.. بتحري مراده وامتثال أمره"[٢٢٢].

هذا المعنى وهذه الصفة المرتبطة به، تعطي للحضارة الإسلامية سمة خاصة بها تميزها عن غيرها من الحضارات، إذ تجعلها حضارة

---

[٢٢١] راجع ما ذكرناه فيما تقدم عن الخلافة والعبادة ضمن إيجابيات التصوف.
[٢٢٢] عبد المجيد النجار، **فقه التحضير الإسلامي** (١)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٩، ص٥٢.

ربانية، ذلك أنها تجعل فعل التحضر والإنجاز الحضاري يندرج بالكلية "في إطار العبودية لله، فهو إذن في كل عناصره ومراحله مسيرة إنسانية نحو الله تعالى، وهو تبعاً لذلك يقاس في ارتقائه وهبوطه بمقياس الاقتراب من الله والبعد منه"[٢٢٣].

* يساهم التصوف الإسلامي في ترسيخ الهُويَّة الحضارية للأمة، ذلك أنه حين تكون أفعال التحضر وجميع ما فيها من إنجازات تتجه نحو غاية واحدة هي تحقيق العبودية والخلافة في الأرض فإن ذلك بعد أن يحدد هُويَّة هذه الحضارة بأنها ربانية الغاية، سيرسخ هذه الهوية الإسلامية الربانية على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع، هذه الهوية التي بات معالمها في هذا العصر باهتة غير مرئية ولا ملموسة، بسبب تقليد الحضارة الغربية على وجه الخصوص، هذا التقليد الناتج عن ولع المغلوب بالاقتداء بالغالب، كما ذكر ابن خلدون؛ إن السلوك الصوفي الإسلامي الصحيح يستطيع أن يعطي سمات خاصة لشخصية الفرد الذي يمارسه، ويستطيع أن يعطي سمات خاصة للمجتمع الذي يسود فيه هذا السلوك الإسلامي الصحيح، فتحدد بذلك "الهوية الإسلامية" المستقلة، وتترسخ. والناظر إلى ظهور الحضارات عبر العصور، يلاحظ أنه ما من حضارة قامت وازدهرت إلا بعد أن كانت لها هويتها الخاصة الراسخة في نفوس أبنائها، رسوخاً مصحوباً بمحبة هذه الهوية التي يرون فيها سبيلهم للعزة والكرامة.

* يساهم التصوف الإسلامي في تربية الفرد تربية صالحة ملتزمة بأخلاق الإسلام، متمسكة بفضائله. لقد بان – فيما تقدم – أن جوهر السعي الصوفي

---

[٢٢٣] المرجع السابق، ص٥٢.

والتدرج في مقاماته هو اكتساب للفضائل حتى تصبح راسخة في نفوس السالكين.

إن أحد عناصر القوة المعنوية لأي حضارة هو مدى تمسكها بالفضائل، وإن بعدها عن الفضائل ومحاسن الأخلاق يؤذن بانهيار الحضارة القائمة، وهو ما لاحظه العديد من فلاسفة الحضارة شرقاً وغرباً، مثل ابن خلدون، وآرنولد توينبي، وغيرهم.

ولنا أن نتصور مجتمعاً غالبية أفراده متمسكون بالفضائل في سلوكهم الفردي والجماعي، إنه سيكون حينئذ مجتمعاً فاضلاً، ذلك أنه يمكن القول بشكل عام: إنه كلما زاد عدد الأفراد الفضلاء في المجتمع، اقترب المجتمع أكثر من كونه مجتمعاً فاضلاً، الأمر الذي سينعكس إيجابياً على نشاط المجتمع وحركته في إنجاز المنجزات المادية والمعنوية.

ومن الفضائل الأساسية التي يربيها التصوف لدى سالكي طريقه، الإخلاص في إنجاز الأعمال، والقدرة على تحمل المسؤولية بكل ما تتطلبه من صبر على مشاقها برضا ودون جزع أو تذمر، وكذلك التعاون مع الآخرين في كل عمل نافع؛ وبشكل عام، فإن الصوفي الحقيقي إنسان إيجابي "يخدم نفسه كما يخدم الآخرين، يكشف عيوب نفسه ليعالجها في نفسه وفي الغير، ويرتفع بمستوى حياته الروحية ليعالجها في نفسه وفي الغير، ويرتفع بمستوى حياته الروحيد ليجعل منها نموذجاً يحتذى[٢٢٤].

---

[٢٢٤] عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص٢٤.

والحق أن هذه الصفات الأخلاقية الإيجابية وغيرها مما يمكن أن يكتسبه الصوفي، صفات ضرورية لتحقيق الإنجاز، المادي منه وغير المادي، هذا الإنجاز الذي بدونه لا يتحقق أي مشروع حضاري.

* يساهم التصوف الإسلامي في إيجاد التوازن العادل والسمو الخلقي والروحي في حياة الفرد والمجتمع، فهو يجعل الإنسان موصولاً من جهة روحه بالله تعالى، يقبس من نوره الهدى، وموصولاً من جهة جسمه بالأرض يفعل فيها بالتعمير وفق ذلك الهدى..."[٢٢٥]، وبذلك لا يطغى الاهتمام بالجوانب الروحية على المادية أو العكس.

وكذلك الحال في الحياة الاجتماعية التي تتشكل من تجمع الأفراد وحركتهم في الحياة، فهذه الحركة وفقاً للتربية الصوفية الإسلامية توازن بين التركيز على الجانب الفردي والجانب الاجتماعي، فالصوفي لا يعيش لنفسه فقط، ولا يمارس عبادته ورياضاته منعزلاً، بل مع جماعة وفي المجتمع، فيرتاض على التعاون مع الآخرين على البر والتقوى، والتعامل مع الغير بالمعروف والإحسان والحلم والصفح والصبر وغير ذلك من الفضائل التي لا تظهر إلا في الحياة الاجتماعية، والتي هي شرط من الشروط الرئيسة التي ينبغي للسالك تحقيقها حتى يصبح تحقيق غايته القصوى من سعيه أمراً ممكناً.

إن السلوك الصوفي الصحيح، أي الملتزم بالشريعة الإسلامية، يستطيع من زاوية أخرى الحد من التطرف، والاقتراب من حد الاعتدال والتوازن فيما يتعلق بانشغال الناس بالأمور الدنيوية المادية، وانهماكهم في علائقها العديدة، وذلك فضلاً عن كون التصوف الإسلامي نفسه تحقيقاً لهذا

---

[٢٢٥] عبد المجيد النجار، **فقه التحضر الإسلامي**، ص٥٥.

التوازن ابتداءً، فيكون الصوفية بسلوكهم المتوازن الملتزم بالعبودية لله وإخلاص التوجه إليه عامل ضبط وتوازن في المجتمع مقابل الفئات الأخرى التي جعلت الدنيا أكثر همها ونسيت واجبات العبودية والتقرب إلى الله.

* يساهم التصوف الإسلامي في أن يكون وسيلة لعلاج الأمراض الخلقية والعلل السلوكية على مستوى الأفراد والمجتمع، هذه الأمراض التي جاء بعضها بتأثير الحضارة الغربية الحديثة، وهي – كما هو معلوم – حضارة يغلب عليها التوجه العلماني وتنحية الدين عن التدخل في شؤون الحياة وتوجيهها.

لقد تقدمت الإشارة إلى ما ركز عليه التصوف الإسلامي من ضرورة التخلي عن الأخلاق الذميمة والمعاصي والرذائل، ليحل في القلوب الفضائل، ونحن نرى مع آخرين غيرنا، أن الطرق التي طورها الصوفية في التخلص من أمراض النفوس وعلل القلوب ومساوئ السلوك يمكن تطويرها والاستفادة منها في علاج ما يواجهه الأفراد في عصرنا الحاضر من مشكلات وأمراض نفسية.

* يساهم التصوف الإسلامي في خلق الروح المعنوية اللازمة لتحقيق الإنجاز الحضاري المنشود، وهي روح إيجابية تنبثق من مفهومي الخلافة والعبادة عند الصوفي، إذ "يقع في نفسه أنه مندوب لأمر عظيم، وتملك عليه هذه الحقيقة نفسه حتى تصير له حالاً ملازمة في كل حين، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ ﴾ [الأنعام:١٦٢] ، وعندما تحصل هذه الحال من الاستشعار الدائم لأمر الخلافة، فإن ذلك من شأنه أن يستنفر في الذات كامل قواها الذهنية والنفسية والمادية للاستجابة لمتطلبات هذا الأمر الجلل، والمضي في إنجازه بقوة.

ولما كان هذا الإنجاز للتحضر لا يتأتى للإنسان باعتباره فرداً، فإن الأمر يستدعي تعبئة جماعية للجهود والطاقات حتى يَهبَّ الناس كافة للمساهمة بأقدار متنوعة في الإنجاز"[٢٢٦].

إن ما ندعو إليه من خلال تأكيدنا المتكرر على أن التصوف الإسلامي الذي يستحق هذا الاسم هو التصوف القائم على تعاليم الإسلام الشرعية والأخلاقية والاجتماعية، وهو أن يمارس التصوف في وسط المجتمع وخضم الحياة – وليس في أماكن وزوايا بعيدة عن الحياة، وكأنه نوع من الرهبانية – ممارسة تحمل صاحبها إلى مقام القرب من الله حيثما كان موقعه في المجتمع، إننا ندعو ونطمح إلى تصوف إسلامي تندمج فيه الحياة العقلية والحياة العملية بالحياة الروحية في توازن محكم ودقيق – هو ذلك الذي رسمت حدوده ومعالمه الحكمة الإلهية المتجسدة في الإسلام – اندماجاً يبقى معه الإنسان داخلياً قابلاً لتلقي المؤثرات الإلهية والنفحات الربانية، ويعيش حياة داخلية تأملية مكثفة، لكنه يبقى في الوقت نفسه شديد النشاط في حياته الخارجية، قادراً على أن يكيف العالم ويؤثر فيه بحسب الحق المنزل من الله، لا أن يكون سجيناً فيه لا حول له ولا دور يقوم به.

إن تحقيق خلافة الإنسان لله في الأرض وعبادته فيها هما في الحقيقة وسيلة الصوفي الحقيقي إلى القرب من الله والوصول إلى حضرته، هذان المفهومان – الخلافة والعبادة – يشملان عند التحقيق – وفقاً لمنظور الإسلام – كل عمل نافع وجاد وخيِّر.

* يساهم التصوف الإسلامي في تحقيق الحرية الحقيقية للفرد، ذلك أن السعي الصوفي لا يقبل أن تكون الطاعة إلا لله وحده، ولا أن يكون الخضوع إلا

---

[٢٢٦] المصدر السابق، ص٧٦.

لأمره ونهيه، وأوامر الله ونهيه، وهدايته وإرشاده التي وردت في الدين الإسلامي الذي يلتزم به الصوفي، شاملة لكل جوانب الحياة، مستوعبة لجميع مناشط الإنسان فيها، وهذا يعني أن الصوفي المسلم ليس بحاجة إلى إرشاد من خارج الدين، وليس بحاجة إلى إطاعة إنسان إلا إذا كان يأمره بطاعة الله، فترتد الطاعة طاعة لله لا طاعة لهذا الإنسان؛ وإذا كان الإنسان مطيعاً لله في كل حركاته وسكناته كان عبداً لله وحده الأمر الذي يعني بالضرورة أنه ليس عبداً لأي مخلوق أخر من البشر أو غيرهم، بل وليس عبداً لشهواته ونوازعه، لأن هذه ينبغي أن تكون منضبطة بأوامر الله ونواهيه، بل إن الأمر أكثر من ذلك، ذلك أن هذه العبودية الخالصة لله هي العزة الحقيقية للإنسان في النظرة الإسلامية بعامة والتصوف الإسلامي.

وتتجاوز الحرية التي يحققها التصوف الإسلامي حدود الواقع الدنيوي المادي إلى "حرية الانطلاق الروحي"(٢٢٧)، حيث لا حدود تقف أمام السعي الصوفي الذي غايته الوصول إلى الحضرة الإلهية، وهذا هو الغاية في أي سعي روحي.

* يساهم التصوف الإسلامي بتوطيد العلاقة بين الإنسان والغيب، هذا الغيب الذي ليس فقط يحيط بالإنسان من كلا طرفي وجوده، إذ إن مبدأه غيب ومآله غيب، ولكنه أيضاً جزء صميم في تكوين الإنسان، فهذا الجزء الذي يمثّل الجوهر الأهم والرئيس في كيان الإنسان، وهو الروح أو النفس، هو وجود غيبي، هذا فضلاً عن كون الغاية القصوى من السعي الصوفي والتقرب إلى الله داخل في نطاق الغيب. فالصوفي المسلم يتعامل مع الغيب وفقاً لما ورد عنه من وصف وتوجيه في التعامل في الوحي الصادق، أي في الدين، فهو

---

(٢٢٧) سيد حسن نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ص ٢٠٠.

يؤمن بالغيب، وبهذا الإيمان تتحقق له الطمأنينة القلبية، بل والطمأنينة العقلية حيث تعينه هذه المعرفة بالغيب الواردة في الوحي الصادق على الوصول إلى التفسير المقنع والأمثل لحقيقة الوجود والحياة الإنسانية، وتلقي عن كاهله عبء العديد من التساؤلات التي لا يستطيع العقل وحده ودون معونة الوحي الصادق، أن يجيب عنها إجابة تقنع العقل وتريح الوجدان.

إن توطيد علاقة الإنسان مع الغيب يحقق قدراً كبيراً من السلام النفسي، فيتيح للإنسان التوجه بطاقاته العقلية والبدنية للإنجاز في شتى المجالات، كل حسب قدراته وطاقته.

إن الإفراط في العلمنة الذي شاع في المجتمعات الغربية وبدأ يزحف إلى المجتمعات الإسلامية، قد أعاق انطلاقة الروح، وكبح فيها شوقها الفطري في التقرب إلى الله، خالق الإنسان وخالق كل شيء، وأكثر من ذلك جعلت تحقيق السلام على هذه الأرض أمراً متعذراً، "لأنه من المحال فلسفياً [عقلياً] أن نتوقع السلام من حضارة نسيت الله"(٢٢٨)، وتجاهلت الغيب، ولم تأبه لحاجات الإنسان الروحية التي تتجاوز نطاق وجوده الأرضي، وحولت غالبية مصالحه إلى حاجات مادية حيوانية لا يحدها حد، ولا يضبطها وازع داخلي، فازدادت أسباب النزاع والصراع واشتدت ضراوته، بل إنها افتعلت افتعالاً في كثير من الأحيان، وما مثال غزو العراق الأخير واحتلاله عنا ببعيد.

والآن، سنشير إلى ما يمكن أن يساهم به التصوف الإسلامي في مواجهة التحديات والصعوبات التي تواجه المشروع الحضاري للأمة، داخلياً وخارجياً.

---

(٢٢٨) المرجع السابق، ص٢٠٢.

من أخطر التحديات الداخلية التي تواجه المشروع الحضاري للأمة، الخلافات والنزاعات بين فئاتها المختلفة، الأمر الذي يبدد طاقات الأمة وطاقات الأفراد، ويعيق الإنجاز الحضاري، ويستطيع التصوف الإسلامي أن ... التقليل من حدة الخلافات بين فئات المسلمين، بما يبثه من روح ... جهة، وبسبب تركيز النظر والفكر على الغاية القصوى من جهة ... الغاية التي تتصاغر عندها الأهداف الخاصة لكل فئة من فئات ... الذين تجمعهم عقيدة التوحيد.

إن الحد من شدة الخلافات بين فئات المسلمين وفرقهم في هذا العصر، أمر واجب على الجميع، وعلى كل فريق أو فرقة أن تبذل جهدها من أجل ذلك، والمشروع الحضاري للأمة لا يمكن أن تتحقق مراحله الأولى إذا لم يكن هناك حد أدنى من الاختلاف وقدر أكبر من التوافق والتعاون وتضافر الجهود، والتصوف الإسلامي يساهم بنصيب – حسب ما نراه – في تحقيق هذا المطلب الرئيس.

لقد رأينا فيما تقدم بعض الجوانب التي يساهم فيها التصوف الإسلامي في تسهيل الإنجاز الحضاري وتحقيقه، وأشرنا آنفاً إلى ما يمكن ... يساهم به في مواجهة تحدي الفرقة والخلاف، وهو أيضاً – فيما نرى – ... على المساهمة في مواجهة التحديات والأخطار الآتية من خارج ... المجتمع، والتي لها في الحقيقة دور كبير في إعاقة تحقيق المشروع الحضاري للأمة إذا لم تواجه مواجهة تحد من تأثيرها إلى الحد الأقصى، ... من التأثير السلبي على توجه الأمة نحو إنجاز مشروعها؛ من هنا ... مواجهة التحديات والأخطار الخارجية على درجة عالية من الأهمية.

ونرى أنه في المشروع الحضاري للأمة لا ينبغي أن ينتظر فعل الإنجاز الحضاري حتى تتم السيطرة على هذه التحديات والأخطار، وإنما أن تسير عملية مواجهة التحديات، وعملية الإنجاز في خطوط متوازية وسعي متواصل. ومما يمكن إدخاله ضمن مواجهة التحديات، فعل التحصن من الداخل وإيجاد المناعة بمختلف صورها ضد هذه التحديات والأخطار.

وسنشير فيما يلي إلى أبرز ما يمكن أن يساهم به التصوف الإسلامي في مواجهة هذه التحديات والأخطار الخارجية.

* يساهم التصوف الإسلامي بما يوجده لدى الفرد من قوة معنوية في مواجهة الغزو العسكري؛ لقد أشرنا – عند ذكر إيجابيات التصوف الإسلامي – إلى الدور الذي قامت به الرباطات الصوفية في حماية ثغور الدولة الإسلامية، وكذلك ما قامت به الطرق الصوفية في مواجهة الصليبيين وفي مقاومة الاستعمار واحتلاله بلاد المسلمين، حيث ينظر الصوفية إلى هذا العمل على أنه جهاد يقرب المرء من الله، بل إنه لدى المسلمين بعامة أقصر الطرق في التقرب إلى الله والفوز بالحياة الأبدية بجوار الحق إذا ما انتهى هذا الجهاد بالاستشهاد.

واليوم، وقسم من بلاد المسلمين يرزح تحت الاحتلال الاستعماري الخارجي، لا مناص للأمة في مواجهته من اللجوء إلىمعين القوة المعنوية الهائل المتضمن في مصطلحات الجهاد في سبيل الله، والشهادة في سبيل الله، وفي هذين المصطلحين من القوة المعنوية ما يرهب الغزاة والمستعمرين والمحتلين ويخيفهم حقاً، ولذلك حرص هؤلاء المستعمرون المحتلون إلىتشويه دلالات هذين المصطلحين في العالم بأسره، بل وعند المسلمين أنفسهم، حتى يتخلى عنهما أصحابهما في مواجهتهم، واستخدموا في ذلك كل

ما لديهم من أشكال القوة والضغط: السياسي والفكري والإعلامي والمؤسسات الدولية المختلفة كالأمم المتحدة وهيئاتها المتعددة.

* يساهم التصوف الإسامي في التحصن ضد الغزو الفكري والثقافي والإعلامي ومواجهته، هذه الأشكال من الغزو تواجهها الأمة الإسلامية منذ بدايات تطلعاتها الحديثة للنهوض منذ حوالي قرنين من الزمان، وهي تتخذ أشكالاً وأساليب متعددة في ضوء تطور الزمان وتقدم الوسائل التقنية الحديثة، لكن حدَّة هذا الغزو لم تقل، بل ازدادت مؤخراً ضراوة وشراسة، الأمر الذي يستلزم تضافر الجهود لمواجهتها.

ولعل أشد أساليب الغزو هذه، هو تلك التي تتم بأيدي أبناء الأمة ومعونتهم، هؤلاء الذين يتبنون مقولات الغزاة في هذه المجالات ويشيعونها بين أفراد مجتمعاتهم سواء أكان ذلك عن قناعة أم كان مدفوعاً بمصالح وقتية دنيوية، ذلك أن هذه الفئة قد تملك من الأساليب والإمكانات، بسبب انتمائها للأمة الإسلامية، ما تستطيع معه خلط الحق بالباطل وتسهيل هذه الغزوة متخفية بأقنعة من الدين والتراث والمصلحة العامة وغيرها من الأقنعة المحلية.

والغزو المشار إليه، في مجالات الفكر والثقافة والإعلام، هو محاولة اعتداء من الغازي (وهو هنا الحضارة الغربية بعامة ومعها الصهيونية العالمية) بقصد الهيمنة والسيطرة وتحقيق التبعية، أعني تبعية المعتدى عليه للغازي في هذه المجالات.

فالغزو الفكري غزو في مجال الأفكار النظرية في المجالات العلمية المختلفة وخصوصاً الإنسانيات؛ والغزو الثقافي هو غزو في مجال الثقافة، أي مبادئ وطرق وكيفية تعامل الإنسان في هذه الحياة مع جوانب الوجود

المختلفة[٢٢٩]؛ والغزو الإعلامي هو غزو في مجال نشر الأخبار والمعلومات وتفسيراتها وتأويلاتها بحيث يقنع الغازي المغزون إعلامياً بوجهات نظرهم في تفسير الأحداث وخلق رأي عام نحو قضاياه الخاصة به. إن العالم كله اليوم يشكو من الغزو الإعلامي الأمريكي الصهيوني...

ولسنا هنا في مقام توضيح هذه الأمور توضيحاً مفصلاً، ونحسب ما أوجزناه آنفاً حولها كافياً في هذا المقام، الذي نود فيه بيان ما يمكن أن يساهم به التصوف الإسلامي في التحصن ضد هجمات هذه الأنواع من الغزو وفي مواجهتها، فنقول في ذلك:

يغرس التصوف الإسلامي في نفوس الصوفية إيماناً راسخاً بعقيدة الإسلام وحقائقها، أي باعتقاد صوابها، الأمر الذي يلزم عنه أن إنشاء أية أفكار على يد أبناء الأمة ينبغي أن يبنى على هذه العقيدة ويشتق منها، وأيضاً أن أية أفكار تأتي من خارج الأمة ينبغي لقبولها أن تكون غير متعارضة مع هذه العقيدة، فالعقيدة هنا تقوم بدور الموجه لإنجاز الأفكار من جهة إذ تقدم أساساً راسخاً من الحق والمقدمات، وتقوم من جهة أخرى بدور الحاكم أو المعيار على الأفكار الأخرى المعروضة أو الوافدة، فلا يسمح الفرد صاحب العقيدة الراسخة لنفسه أن يقبل بآراء تتعارض مع عقيدته، وهو في ضوء هذه العقيدة قادر أيضاً على نقد هذه الأفكار...، هكذا تقوم العقيدة الراسخة بمهمتي التحصين والمواجهة للغزو الفكري الذي تتعرض له الأمة في الوقت نفسه.

---

[٢٢٩] الثقافة عندنا هي: **معرفة عملية مكتسبة تنطوي على جانب معياري وتتجلى في سلوك الأفراد الواعي في تعامله في الحياة الاجتماعية مع الوجود بأجزائه المختلفة**. انظر في ذلك كتابينا: عزمي طه السيد وآخرون، **الثقافة الإسلامية**، دار المناهج، عمان ١٩٩٥م. للكتاب أربع طبعات)؛ و: عزمي طه السيد وآخرون، **الثقافة الإسلامية**، جامعة القدس المفتوحة، ١٩٩٦، الوحدة الأولى، وقد بنينا موضوعات الثقافة الإسلامية على تحديدنا هذا للثقافة.

وإذا كان التصوف الإسلامي لا يتم بغرس العقيدة الراسخة في قلب الصوفي فحسب، بل لا بد أن يكون سلوكه كله طاعة لله وعبادة له وفقاً لشريعة الإسلام، لا يخرج عنها إلا إلى سلوك مباح ضمن ما تبينه هذه الشريعة، فإن الغزو الثقافي – بالمعنى الذي أشرنا إليه آنفاً، وهو محاولة فرض طرق تعامل الإنسان مع الوجود من حضارة غير إسلامية على أبناء الأمة المسلمة لتحل محل طرق التعامل الإسلامية التي يستمدها المسلم والصوفي المسلم من الشريعة الإسلامية – إن الغزو الثقافي سيجد لدى الصوفي المسلم سداً منيعاً وسوراً حصيناً لا يمكن اختراقه، لأنه ملتزم بالسلوك الإسلامي في تعامله مع الوجود التزام إيمان وقناعة، التزاماً يشعر معه أنه به يتقرب إلى الله، فيرفض بقوة أي سلوك لا أصل له فيما شرعه الله من أعمال ومعاملات، بل وينفر منه، وإذا ازداد تعرضه له – كما يحدث في عصرنا هذا بسبب تقدم وسائل الاتصال والإعلام – فإنه على استعداد لمقاومته بشتى السبل المتاحة له؛ وهكذا يقوم التصوف الإسلامي أيضاً بمهمتي التحصين والمواجهة لهجمات الغزو الثقافي.

وأما التحصن أمام هجمات الغزو الإعلامي الشرسة في هذا العصر ومواجهتها، حيث تزودت بأحدث الأساليب والتقنيات العالية، فإن التصوف الإسلامي قادر على المساهمة في الأمرين معاً، التحصين والمواجهة، ويأتي ذلك نتيجة لعدد من الأوامر والتوجيهات الشرعية التي يلتزم بها المؤمن بعامة والصوفي المسلم بخاصة – وذلك من باب أولى لكونه مؤمناً ملتزماً بالشريعة – فالمؤمن والصوفي المسلم مطالب أن لا يقبل الأنباء والأخبار التي يسمعها على عواهنها وكما هي دون نقد أو تمحيص يصل إلى درجة التيقن من صدق الخبر أو كذبه أو تحريفه، وهذا التوجه الإلهي في هذه المسألة متضمن في صريح قول الله سبحانه وتعالى الواضح: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن

﴿جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ٦﴾ [الحجرات:٦] ، هذا التوجيه يدفع عن المسلم إذا مارسه وعن الأمة كذلك أثر التوجيه الإعلامي المغالط أو الكاذب أو المتحيز، وهي صفات موجودة في الإعلام الغربي الصهيوني بعامة، حيث لا تنقل الأخبار نقلاً موضوعياً يصف ما حدث كما حدث، وهكذا فالمؤمن والصوفي المسلم يتثبتون من "الأنباء" بكل وسائل التثبت الممكنة وبالتالي لا يقعون تحت تأثير الإعلام المتحيز الكاذب والمغالط، ولا يتأثرون في سلوكهم واتجاهاتهم إلا بالأنباء والأخبار التي تثبت لديهم، وبمثل هذا "الشك المنهجي" في قبول الأخبار بعامة وأخبار الفاسقين بخاصة – ومن باب أولى أخبار الأعداء – يبني المسلمون حصونهم الداخلية في مواجهة هذه الهجمات الإعلامية، ويقومون بمواجهتها، إذ إن فعل التثبت هو في جوهره عملية نقد لبيان الصادق من غير الصادق من الأنباء.

ثم إن الصوفي المسلم، الذي هو مؤمن ملتزم بدينه، تتكون لديه ملكة خاصة نتيجة لسلوكه القويم المتواصل وحرصه على ذلك باستمرار، يستطيع بوساطتها أن يميز الحق من الصواب في الأفعال والأقوال بصورة مباشرة وللوهلة الأولى، وهذه الملكة هي الفِرَاسَة، وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله"، وقد تكلم الصوفية في الفراسة(٢٣٠)، وعدّوها من علامات صدق الإيمان وصحة السلوك في التقرب إلى الله وهي عندهم "على حسب قوة الإيمان، فكل من كان أقوى إيماناً كان أحدَّ فراسة"(٢٣١)، والفراسة –كما أشرنا آنفاً– ملكة يتم بها إدراك مباشر، يمكن أن يُدرج تحت مصطلح الحدس، لكنه أدنى درجة من المشاهدة،

---

(٢٣٠) انظر: القشيري، **الرسالة القشيرية**، (باب الفراسة)، ص ص٢٦٦-٢٧٥.

(٢٣١) المصدر السابق، ص٢٦٦.

فالصوفية يرون أنه "إذا صحت الفراسة ارتقى صاحبها إلى المشاهدة"[٢٣٢]؛ إن هذه الفراسة التي يتمتع بها الصوفي المسلم – التي تساهم ممارسة التصوف الإسلامي في اكتساب الأفراد لها – تساعد في كشف حقيقة الإعلام الموجه إلينا من قبل الآخرين ومعرفة مقاصده وغاياته، الأمر الذي يترتب عليه إبطال آثاره السلبية.

ثم إن الصوفي المسلم الذي يعرف أهدافه القريبة المتمثلة في التقرب إلى الله بالقيام بالطاعات والعبادات، ويعرف الغاية من وجوده وهي تحقيق العبودية لله سبحانه تعالى بتحقيق شروط الخلافة في الأرض، يستطيع في ضوء هذه المعرفة أن يواجه الإعلام المغرض والغزو الإعلامي، حيث تشكل هذه المعرفة لديه معياراً للتمييز والنقد، فيرفض ما يخالف هذه الأهداف وهذه الغاية ولا يقبلها، فتقل آثارها السلبية إلى درجة كبيرة إن لم تبطل تماماً؛ وقد لا يقف الأمر عند هذا الحدّ، فربما دفعه شعوره بخطورة هذا الغزو إلى العمل الإيجابي لبيان الحق للناس مقابل ما يقدمه هذا الغزو الإعلامي من باطل، فتكون المواجهة أقوى وأمكن.

* يساهم التصوف الإسلامي في مواجهة أخطار **العولمة المعاصرة**، وهي عولمة غربية الثقافة (وهي ثقافة تسودها العقائد العَلمانية)، أمريكية القيادة، صهيونية الغايات؛ هذه العولمة التي تسعى إلى رفع كل الحواجز أمام جعل العالم يسير على نظام واحد في الاقتصاد والاجتماع والثقافة وكل مناحي الحياة هو النظام السائد في الغرب، وعلى وجه الخصوص في أمريكا، والذي خططت له الصهيونية العالمية.

بدأت ظاهرة العولمة المعاصرة في صورة قوانين اقتصادية عالمية تلتزم بها دول العالم من خلال توقيعها على معاهدات عالمية أو انضمامها

---

[٢٣٢] المرجع السابق، ص ٢٧٤.

إلى منظمات دولية، وتسعى هذه القوانين إلى إزالة العوائق والحدود أمام التجارة العالمية وتحقيق حرية انتقال البضائع والمنتجات التجارية ورؤوس الأموال بين دول العامل، وهو وضع تستفيد منه الدول الكبرى اقتصادياً بالدرجة الأولى، لكن الأمر لم يقف عند هذا الحد فتحول إلى عولمة، هي في حقيقة الأمر هيمنة سياسية لم تقتصر أساليبها في الهيمنة على الطرق السلمية الدبلوماسية بل تجاوزتها إلى اللجوء إلى القوة والعدوان العسكري كالذي فعلته أمريكا في يوغسلافيا وأفغانستان والعراق؛ كما تحولت العولمة أيضاً إلى عولمة ثقافية هي عند التحقيق غزو ثقافي جديد بلغ الغاية في شراسته وضراوته وادعاءاته المتعجرفة والبعيدة عن العقل والمنطق.

أما **العولمة الاقتصادية** التي أبرز مظاهرها وغاياتها تشجيع الاستهلاك من قبل الدول الفقيرة أو الدول غير الصناعية التي يدخل ضمنها بدرجات متفاوتة دول العالم الإسلامي، غول الاستهلاك الذي بدأ ينشب أنيابه في جسد الأمة الإسلامية، يستطيع التصوف الإسلامي أن يواجهه بأحد المفاهيم الأساسية فيه، وهو مفهوم الزهد، والزهد وهو التقلل في المأكل والملبس والمشرب ومتع الحياة وزينتها الكمالية مع القدرة على ذلك، والصوفي يمارس ذلك كخطوة على طريق التقرب إلى الله سبحانه وتعالى، هذا السلوك الزهدي ينصب على جانب ما يُسمى "الكماليات" من الأشياء والمنتجات، وهذه هي التي يتفنن المجتمع الغربي الرأسمالي في ابتكار الأشكال المتعددة منها ويجتهد في تزيينها في أنظار الناس ليقبلوا على شرائها، وهي في الغالب باهظة التكاليف، والإنسان الحكيم يجد عند النظر في مدى الحاجة إليها أنه بإمكانه الاستغناء عن قدر كبير منها، وهو حين يفعل ذلك، صوفياً كان أم حكيماً، إنما يوفر علىنفسه وعلى مجتمعه الكثير من الثروة التي يمكن أن تذهب سدى وبلا جدوى، ولننظر – كمثال على ذلك

- إلى ما يستهلكه الناس في التدخين على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع، وهي ثروة تحرق، فضلاً عما يلحق بالناس من أضرار صحية، هذه الثروة المحروقة يمكن أن تعالج إحدى المشكلات الرئيسة في المجتمع كلياً أو جزئياً، مثل التعليم أو الصحة أو الفقر أو البطالة..، وقل مثل ذلك فيما ينفق على الطعام والشراب والملبس والمساكن مما هو فوق الحاجة بقدر كبير.

إن الزهد بمعنى الاعتدال في الإنفاق، يمثل لدى الصوفية المسلمين ولدى الأمة الإسلامية سلاحاً قوياً يمكن أن يواجه به جانب من جوانب العولمة لا يستهان بخطره وشره، وهو جانب الاستهلاك الذي لا منفعة منه، والذي في مجاراته والسير خلفه ضرر محقق، بل إننا نزعم أن الزهد -كما طور مفهومه الصوفية المسلمون- هو السلاح الأمضى في مواجهة هذا الجانب من العولمة الاقتصادية.

أما جانب **العولمة السياسية** التي غايتها إخضاع دول العالم إلى سياسة واحدة هي في الوقت الراهن السياسة الأمريكية، هذه التي عبرت صراحة -على لسان القائمين عليها- عن هذه الغاية بأسلوب صريح وواضح، لكنه يفيض غطرسة وتكبراً وتبجحا بالقوة المادية وليس بقوة الحق؛ إن التصوف الإسلامي يستطيع أن يساهم في مواجهة مثل هذه السياسة -إذا ما سنحت له الفرصة- ذلك أن الصوفي يعرف من جهة أهدافه وغايته، فلا يساوم عليها، وهو من جهة أخرى يتمتع بقدر كبير من الأخلاق السامية وبقدر كبير أيضاً من الصبر والتسامح وسعة الصدر، وهي أمور تتيح له إقامة الحوار مع الأخر، والتأثير فيه بدرجة أكبر من الآخرين الذين لا يملكون هذه الصفات، هذا فضلاً عن إيمانهم بأنهم على الحق الذي يعطى لحججهم قوة لا بد أن تؤتي ثمارها، على أن العولمة السياسية قد لجأت إلى

فرض سياساتها بالقوة بأشكالها المختلفة بما في ذلك القوة العسكرية، وفي هذه الحالة يستطيع التصوف أن يساهم في مواجهة القوة العسكرية بما لديه من قوى معنوية - كما تقدمت الإشارة - باستخدام مفاهيم الجهاد في سبيل الله والاستشهاد في سبيل الله، وهي مفاهيم تشكل عند الصوفي المسلم أقصر الطرق إلى الله سبحانه وتعالى.

أما **العولمة الثقافية** فهي في جوهرها غزو ثقافي متطور ومزود بأحدث الأساليب كوسائل الإعلام والاتصال الحديثة، ويستخدم وسائل متنوعة، منها اللجوء إلى مؤسسات الأمم المتحدة ومنظماتها ومؤتمراتها العالمية، مثل مؤتمرات السكان، والمرأة، والطفولة، ومؤتمرات منظمة اليونسكو وغيرها، والواقع أن التصوف الإسلامي من خلال الإيمان الراسخ بعقيدة الإسلام، والاتباع الملتزم والواعي بشريعة الإسلام، يساهم -كما تقدم في كلامنا عن مواجهة الغزو الثقافي- مساهمة فعالة في التحصن ضد هذه العولمة الثقافية البعيدة في غالبية جوانبها عن شريعة الإسلام، والمؤسسة على عقائد علمانية دنيوية لا تهتم بالأديان المنزلة وتنظر إلى تعاليمها نظرة ازدراء، وتصفها بالتخلف وغير ذلك من الأوصاف المستشنعة، والصوفي المسلم لا يقبل شيئاً من هذا، وهو على استعداد للتضحية في سبيل مقاومته والحفاظ على ثقافته وتعامله مع الوجود بأجزائه المختلفة المستمد من شريعة الإسلام والمؤسس على عقيدته. وغاية ما في الأمر هنا أن التحصن والمقاومة لهذه العولمة الثقافية تحتاج إلى عزيمة أقوى وإرادة أكثر صلابة.

والواقع أن العولمة الثقافية تجاوزت كل حدود اللياقة الأخلاقية حين بدأت تطالب الدول الإسلامية بتغيير مناهجها الدينية، وقامت هي بوضع مناهج التعليم الديني لهم ليمارسوها في مجتمعاتهم، وفي هذا ما يثير العجب الذي لا حدود له: حضارة لا تتمسك بالدين بعامة، ولا تعرف حقيقة الإسلام،

وتريد أن تعلم أهل الإسلام حقيقة الإسلام وكيف يكون!! لقد قيل في الأمثال السائرة: فاقد الشيء لا يعطيه؛ لكنه في عصر العولمة نجد العولمة الأمريكية تريد أن تعطي الإسلام الذي لا تملكه ولا تعرفه للمسلمين الذين عاشوا دينهم ومارسوه على مدى أكثر من أربعةِ عشر قرناً...؛ والحق أن الإسلام عقيدة وشريعة، هو خط الدفاع الأخير لهذه الأمة، واختراقه لم يكن يوماً أمراً ممكناً ويسيراً، بل إن شعور الأمة الإسلامية –وليس الصوفية فحسب– سيقوى باتجاه الحفاظ على هذا الدين والتضحية في سبيله، إذا ما شعروا أن هذا الدين في خطر، لأنه عندهم دين الله والتضحية في سبيله تضحية في سبيل الله وتقرب إليه.

* يستطيع التصوف الإسلامي أن يقوم بدور ملموس وهام في نشر الإسلام وقيمه السامية بين أبناء الشعوب الأخرى، فقيم الإسلام كلها ملائمة لفطرة الإنسان من جهة، كما أنها –من جهة أخرى– تجعل من الإنسان غاية في ذاته، وتحارب القيم السلبية مثل التفرقة العنصرية البغيضة التي لا يزال حتى اليوم يعاني منها الكثيرون في العالم الغربي.

لقد استطاع التصوف الإسلامي في الماضي نشر الإسلام في بلدان عديدة (راجع ما تقدم عند الحديث عن إيجابيات التصوف الإسلامي)، وهو قادر اليوم على القيام بنشر الإسلام بين الأمم والشعوب غير المسلمة، وذلك بالقليل من الجهد المخلص الذي سيجعل هذا الدين وقيمه تجد طريقها إلى قلوب العديد منهم وعقولهم، وتكون النتيجة أن يتحول هؤلاء المسلمون الجدد، بدلاً من كونهم أعداء، ليس إلى أصدقاء فحسب، وإنما إلى جزء من الأمة الإسلامية، يؤلمهم ما يؤلم أبنائها ويفرحهم ما يفرحها ويفرح أبنائها.

إجمـــال وختـــام

يمكن أن نجمل الحديث في ختام الكلام عن الدور الـــذي يمكـــن أن يساهم به التصوف الإسلامي في المشروع الحضـــاري النـــهضوي للأمـــة، بالقول بأن التصوف الإسلامي يستطيع أن يجعل للحياة لدى الإنسان معنـــى وقيمة، هما بطبيعة الحال المعنى والقيمة التي حددهما الإسلام، وهما أكمل ما يمكن للإنسان الوصول إليه، لأنهما من عند خالق الإنسان الله سبحانه وتعالى خـــالق كـــل شـــيء، الـــذي ﴿ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾ ﴾ [الملك: ١٤].

إن كمال الإنسان على وجه الحقيقة لا يستطيع تحديده وبيان الطريـق والسلوك المؤدي إليه إلا الذي خلق الإنسان، فالخالق هو الذي يعلم ما يحقـق كمال مخلوقه، وهو قد علَّم الناس ذلك من خلال أنبيائه ورسله ورسالاته التي كان الإسلام خاتمها وأكملها، فالتصوف الإسلامي بالتزامه الصارم والواعـي بالسلوك الإسلامي، وفي حرصه الشديد على "التخلي والتحلي"، إنما يســـاهم في تحقيق الكمال الإنساني اللائق بالإنسان، ويساهم في المحافظة عليه، ليس على مستوى الوجود الفردي فحسب، بل وعلى مستوى المجتمع والأمة، وقـد يتعدى ذلك إلى الإنسانية بأسرها.

تم بعـــون الله

مسـرد

بالمصطلحات الصوفية الواردة في الكتاب

الاتحاد: "شيوع الألوهية في العالم كله" (عمر فروخ، **التصوف الإسلامي**، ص ١٧٥)، وعند أبي يزيد البسطامي هو الشعور باتحاد الذات الإنسانية وتلاشيها في الذات الإلهية ويكون ذلك في حال الفناء حيث فناء الإرادة والفناء عن شهود السوى.

الإرادة: هي عقد العزم واتخاذ القرار الحازم بالبدء في طريق التصوف، ويعرفها القشيري بقوله: "نهوض القلب في طلب الحق سبحانه".

إشراق: ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها على النفوس عند تجردها، وفيه يحصل العرفان للعارف، ويسمى بالعلم الحضوري؛ أي حصول العلم بالشيء دون حصول صورته في الذهن كعلم زيد لنفسه، وحكمة الإشراق تقوم على فكرة الإشراق هذه، وهي ترجع إلى الحكمة الفارسية العتيقة والفلسفة الأفلاطونية.

الإلهام: هو وقوع المعرفة في القلب بغير حيلة أو اجتهاد من العبد، ولا يدري العبد كيف حصلت له هذه المعرفة ومن أين. ويقدم له في الغالب بالمجاهدة في قطع العلائق والتخلي عن الرذائل والإقبال إقبالاً كاملاً على الله تعالى، فتحصل المكاشفة، وتسمى المعرفة أو العلوم الحاصلة بهذا الطريق العلوم الإلهامية، وإلى هذه الطريق وعلومه ميل أهل التصوف.

البقاء: عكس الفناء وملازم له، والمقصود أنه حين يفنى العبد عن الشعور بنفسه وبمن حوله وعن شهود السوى، يبقى مدركاً للحضرة الإلهية وما فيها، فذلك عندهم البقاء بالله وبالحق بعد الفناء عما سواه، ويعرفه الطوسي بقوله: "بقاء رؤية العبد بقيام الله له في قيامه لله قبل قيامه لله بالله" (**اللمع**، ص ٤١٧).

بواده: ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة إما موجب فرح وإما موجب ترح (ابن عربي، **اصطلاح الصوفية**، ص ١٠).

التجربة الشخصية: لها في سياق التصوف معنى مخصوص، إذ هي واقعة أو حادثة عادية تمر بالشخص فيحدث بسببها تفاعل قوي وسريع يشمل جميع كيانه، وتكون عناصر هذا التفاعل عديدة، أهمها: خبراته السابقة، والظروف التي تحيط به، واستعداداته ودرجة إيمانه وحالته النفسية؛ ويؤدي هذا التفاعل الذي تحدثه هذه التجربة إلى اتخاذه القرار الحازم الذي لا رجعة فيه بضرورة دخول طريق التصوف.

التجريد: إزالة العلائق المادية والأشياء والسوى من القلب حتى يصبح كالمرآة المجلوة الصافية، مستعداً لتلقي المعرفة مباشرة من مصدرها وهو الله سبحانه وتعالى.

تجلّي: "ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب (ابن عربي، **اصطلاح الصوفية**، ص ٩) وهي تجليات أسماء الله وصفاته على أعيان الموجودات"، ويكون ذلك عند الوصول إلى الحضرة الإلهية.

التحلّي: هو تحلية النفس باكتسابها الفضائل الممدوحة فهي كالحلية لها، ويسبقه التخلي، ويكون التحلي بالقيام بأوامر الشرع ثم ممارسة الفضائل حتى تصير هيئة راسخة في النفس، وهو شطر المجاهدة.

التخلّي: هو ترك الرذائل والمعاصي وتخلية النفس منها حتى تصبح مستعدة لتقبل الفضائل بعد ذلك والتحلي بها لتتم لها التصفية،

ويحتاج التخلّي هو والتحلّي إلى جهد كبير، ولذلك أسمته الصوفية المجاهدة.

ترقّي: الانتقال من مقام إلى آخر ومن حال إلى حال ومن معرفة إلى أخرى، مما يقرّب إلى الحضرة الإلهية.

التصوف الفلسفي: هو تفسير فلسفي للتصوف والسلوك الصوفي وما يجده الواصلون منهم إلى الحضرة الإلهية وحال الفناء، حاول أصحابه بيان الأساس الميتافيزيقي الوجودي لما وجدوه في حال فنائهم بعد أن عادوا إلى حالة الصحو، وأصحاب التصوف الفلسفي يمزجون أنظارهم العقلية بأذواقهم القلبية. وهذا الاتجاه أدخل في الفلسفة – التي جوهرها بحث نظري عقلي – منه في التصوف الذي جوهره سلوك عملي ذوقي، ولذلك أطلق عليه أيضاً الفلسفة الصوفية.

التواجد: تكلف الوجد فهو "بمنزلة التباكي من البكاء"، (الطوسي، **اللمع**، ص ٣٧٨) ويرى الصوفية أن هذا التكلف عند المتواجدين يؤدي إلى الوجد.

التوبة: وهو أول المقامات عند جميع الصوفية، وحقيقته أن يظهر السالك الندم على ذنوبه ويتألم قلبه لفعلها، ويعقد العزم على أن لا يعود إليها، ويصبح ذكر الذنوب أمامه منفراً فضلاً عن فعلها، حتى ينسى الذنوب فلا تعود تخطر له ببال.

التوكل: هو اعتماد القلب واطمئنان النفس إلى الوكيل وحده وهو الله سبحانه وتعالى، والثقة بكفالته وشفقته وهذا –عند أكثر الصوفية– لا يعني عدم الأخذ بالأسباب وترك كل تدبير أو تفكير أو حركة، ولكن يكون الاعتماد لا على الأسباب بل على مسبب الأسباب

كلها، وهو الله سبحانه وتعالى. (الغزالي، **الإحياء**، جـ ٤، ص ص ٢١٠-٢٥٩).

الجذب: حال غير منقطعة تظهر عليها عوارض الجنون حيناً بعد حين، يرى الصوفية أن الله "يجّذبهم" عن الحس عما حولهم، حتى يصلوا إلى حضرته وبسبب قربهم من الله يصيبهم هذا الحال من الذهول، ويحدث هذا للذين يحبهم الله (المجذوبون).

الحال: "معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن أو بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو اهتياج، فالأحوال مواهب" (القشيري، **الرسالة**، ص ٥٧)، ويرى الصوفية أن الأحوال لا تستجلب بالمجهود وهي مواهب من الرحمن، وتتعاقب الأحوال على النفس فلا ثبات لها عند أغلب الصوفية خلافاً للمقامات، وكل الأحوال من خوف أو حزن أو رضا أو طمأنينة وغيرها مرتبطة بالله سبحانه وتعالى وهو محورها.

حجاب: هو كل ما حال بين السالك وبين مطلوبه، وهو الوصول إلى الحضرة الإلهية وتلقي المعرفة المباشرة منها؛ فالحجب صور في القلب تمنع قبوله لتلقي أو تجلّي الحقائق فيه.

الحضرة الإلهية: هي وجود غيبي والوصول إليها مطلوب السالكين وغايتهم القصوى، ويقصد بها "حيث يكون الله حاضراً"، مع الاحتراز من التشبيه والتجسيد في حق الله سبحانه، وإلا فأينما تولوا فثمَّ وجه الله، والواصل إلى الحضرة الإلهية يعلم حقائق الموجودات والغيب وحقيقة الألوهية وتصريف الله للأكوان

بصورة مباشرة. والواصلون بعد المجاهدة في التحلّي والتخلّي والسفر الروحي هم آحاد، إذ –كما يقول ابن سينا– جلَّ جناب الحق أن يكون شريعة لكل وارد وأن يصل إليه إلا الواحد بعد الواحد.

الحق: عند أغلب الصوفية هو الله سبحانه وتعالى، والمقصود أنه سبحانه الموجود الحقيقي والوجود الحق الذي وجوده بذاته ووجود بقية الموجودات منه وبه.

الحقيقة: "فناء العبد في الحق والبقاء به علماً وشهوداً وحالاً لا علماً فقط"، (الجرجاني، **التعريفات**، ص ٩٠)، فتحصل في قلب العبد حقيقة الوجود والعالم كما هو؛ ويكون ذلك عند الوصول إلى الحضرة الإلهية وزوال الحجب التي تعيق القلب عن تلقي المعرفة مباشرة من مصدرها المطلق. ويشير بها الصوفية إلى المعرفة الحقيقية، أي معرفة الموجودات على حقيقتها كما هي في علم الله.

ويقال الحقيقة في مقابل الشريعة، وتنال الحقيقة بالذوق والكشف. ويرى القشيري أن الحقيقة مشاهدة الربوبية في حين أن الشريعة التزام العبودية، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق وشهود لما قضى الله وقدر وأخفى وأظهر.

الحلول: "تزول الإله في شخص من الأشخاص مرّة بعد مرة. كأن يتخذ الله عدداً من أشخاص الناس أو أعيان الموجودات الطبيعية حجباً يتقلب فيها". (عمر فروخ، **التصوف الإسلامي**، ص ١٧٥) وعند الحلاج هو حلول الطبيعة الإلهية في الطبيعة البشرية، أو حلول اللاهوت في الناسوت، ويكون "عند فناء الإرادة الإنسانية تماماً في الإرادة الإلهية بحيث يصبح كل فعل صادر عن الإنسان

صادرا عن الله " (أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص ١٢٧).

الخوف: مثل الرجاء، يكون مقاماً إذا ثبت وأقام، ويكون حالاً إذا كان عارضاً سريع الزوال، والخوف "تألم القلب واحتراقه بسبب توقع مكروه في المستقبل". ويبدأ بمعرفة السبب المفضي إلى المكروه، ويتم بالكفّ عن المعاصي والالتزام بالطاعات. (الغزالي، **الإحياء**، جـ ٤، ص ص ١٥٥-١٥٦).

ذوق: المقصود به عند الصوفية حصول خبرة ذاتية خاصة بصاحبها تتعلق بموضوع من موضوعات التصوف، وهو طريق في حصول المعرفة لدى الصوفية غير طريق الحس أو الاستدلال العقلي، فمن سار في طريق التصوف وقطع المقامات وتقلب في الأحوال تكون معرفته بكل أمر من هذه الأمور معرفة ذوقية ترجع إلى خبرته الذاتية، وهي معرفة معاناة ومعايشة لموضوع المعرفة؛ ولذلك شاع لدى الصوفية قولهم: "من ذاق عرف ومن لم يذق لم يعرف".

الرباط: يطلق على المعسكر أو الحامية العسكرية التي كانت تقام على ثغور البلاد الإسلامية لحمايتها، ثم صار العديد من الصوفية جنوداً في هذه الرباطات يمارسون فيها بجانب واجبهم العسكري، تصفية النفس ومجاهدتها بقطع العلائق، والتدرج في المقامات تقرباً إلى الله؛ وقيل إن أول رباط صوفي أنشئ في مدينة الرملة بفلسطين. ودولة المرابطين أخذت اسمها من هذا اللفظ الذي جمع معناه بين الجهاد العسكري والمجاهدة الروحية.

الرجاء: يكون الرجاء مقاماً من مقامات السالكين إذا ثبت وأقام، ويكون حالاً إذا كان عارضاً سريع الزوال، والرجاء هو ارتياح القلب وتعلقه لانتظار حدوث ما هو محبوب عنده لأجل حصول أكثر أسبابه، فالرجاء يكون بعد تأكد الأسباب، وهو مرتبط بمسبب الأسباب كلها وهو الله سبحانه وتعالى. (الغزالي، **الإحياء**، جـ ٤، ص ص ١٤٢-١٤٤).

الزهد: عند الزهاد الإعراض والامتناع عن شهوات الدنيا وزينتها من مطعم وملبس ومشرب وجاه وغيره خوفاً من عذاب الله أو طمعاً فيما عنده من الجنة وخيراتها، وإلا فالفقير فيمَ يزهد؟ وعند الصوفية هو كذلك وزيادة فالزاهد الصوفي يخلي قلبه من كل الحظوظ الدنيوية لا خوفاً ولا طمعاً وإنما حبّاً في الله وفي الوصول إليه، حتى يصل إلى حضرته وليس في قلبه حبٌ إلا لله وحده.

السالك: هو الشخص الذي يأخذ في السعي إلى الحضرة الإلهية، فهو المسافر في السفر الروحي، ويظل السالك سالكاً إلى أن يصل الحضرة الإلهية، فيصير عندئذ واصلاً.

السفر: هو سفر روحي إلى الحضرة الإلهية، قوامه تصفية النفس بالتحلّي بالفضائل والتخلّي عن الرذائل وممارسة العبادات والاستزادة من النوافل، وفيه مراحل متعددة هي المقامات، وأولها مقام التوبة وآخرها مقام الفناء.

الشطح: تعني الحركة والابتعاد، والشطح في التصوف هو سلوك قولي أو فعلي أو اعتقادي فيه خروج على الشريعة في جانبيها العملي

والاعتقادي أو أحدهما، وفيه كذلك خروج وابتعاد عن المألوف والمعروف في أخلاق الناس وتعاملاتهم وعاداتهم، ويدافع البعض عن شطحيات بعض الصوفيةِ بأن سلوكهم هذا -من قول أو فعل- يكون في حالة الفناء أو السكر أو اللاوعي.

الشكر: هو الاعتراف بنعمة المنعم ووجه كونها نعمة في حقه، ومعرفة ذات المنعم والفرح به، مع هيئة الخضوع والتواضع والعمل بالقلب واللسان والجوارح بموجب الفرح الحاصل من معرفة المنعم. (الغزالي، **الإحياء**، جـ ٤، ص ص ٨٢-٨٤)، وهو عند الصوفية من المقامات.

الصبر: أحد مقامات السالكين، وهو "ثبات باعث الدين في مقاومة باعث الهوى" وهو نوعان: صبر بدني، كتحمُّل المشاق في الأعمال والعبادات، وصبر نفساني في منازعة مشتهيات الطبع ومقتضيات الهوى حتى يقهر باعث الهوى فلا تبقى له قوة على المنازعة. (الغزالي، **الإحياء**، جـ ٤، ص ص ٦٢-٦٨). ومن الصبر أن لا يظهر المرء تألماً أو شكوى من الألم ولا يتمنى زوال ضُرٍّ أصابه، ويعد ذلك ابتلاءً من الله واختباراً له.

الطريقة: "السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى من قطع المنازل والترقي في المقامات". (الجرجاني، **التعريفات**، ص ١٤١)، والطريقة مدرسة تربوية تقوم على تعليم المريدين السلوك العملي الموصل إلى الحضرة الإلهية خلال مراحل متتالية هي المقامات، ولكل طريقة أسلوبها الخاص في تربية المريدين وكتبها وأذكارها وأورادها، وتنسب الطريقة إلى مؤسسها، مثل القادرية، والأحمدية

والرفاعية والشاذلية والمولوية والسنوسية والمهدية وغيرها الكثير.

طمأنينة: هي سكون القلب وراحته والشعور بالفرح والسعادة وهي حال رفيع، وتكون الطمأنينة في أكمل حالاتها بعد التحقق المباشر بمعرفة الله حين الوصول إلى الحضرة الإلهية، وبالطمأنينة يقوى حال العبد ويأنس به كل شيء. ومداومة ذكر الله تحدث الطمأنينة كما ورد في قوله تعالى:﴿ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾ ﴾ [الرعد:٢٨].

العارف: من أدرك حقيقة الوجود على ما هي عليه مباشرة من مصدر المعرفة المطلق وهو الله سبحانه وتعالى، ودرجة العارف هي أعلى درجات المشتغلين بتحصيل المعرفة، "فالعارف ينظر بالله عزّ وجلّ" (الطوسي، **اللمع**، ص ٦٣).

عرفان: هو العلم الذي يصل إليه المرء مباشرة من مصدره المطلق، وهو عند القائلين به أرقى من العلم الكسبي ومن علم الشريعة الظاهر، وفيه المعرفة الحقيقية، ويحصل بالإشراق أو كشف الحجب وقطع البرازخ عند الوصول إلى الحضرة الإلهية.

الفناء: يكون حالاً وهو الأغلب عند الصوفية، ويكون مقاماً باعتباره علامة على وصول السالك إلى الحضرة الإلهية. والفناء فقد السالك الشعور والإدراك بنفسه وبما حوله عند وصوله إلى الحضرة الإلهية، ويبقى إدراكه مركّزاً على ما يشاهده بعين قلبه منها.

ويرى الصوفية في الفناء درجات منها: الفناء عن شهود السوى، والفناء عن إرادة السوى، وفناء الفناء، والاستهلاك في شهود الحق.

الفناء في التوحيد: أن لا يرى في الوجود إلا واحداً هو الله سبحانه وتعالى، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد، ويكون ذلك عند الوصول إلى الحضرة الإلهية.

القطب: عند الصوفية القائلين بالقطبية، هو رجل واحد في العصر، وهو "محل نظر الله من العالم"، وهو "مرآة الحق"، وهو "جامع الأسماء الحسنى"، و "مجلى النعوت المقدسة"، و "صاحب الوقت وعين الزمان"، له القدرة على التصرف في الأكوان. "ويسمى الغوث أيضاً باعتبار التجاء الملهوف إليه"، ومقام القطب الغوث هو أعلى مقامات الأولياء، وبالرغم من هذه المكانة العالية فإن القطب -كما يذكر الشعراني- قد يمتهن إحدى المهن البسيطة كالحدادة أو التجارة الصغيرة أو بيع الفول أو التسوّل أحياناً.

قلب: هو عند الصوفية أداة المعرفة الذوقية أو اللدنية أو الكشفية، وهو ليس العضو المعروف الذي يضخ الدم إلى أجزاء الجسم. وللقلب درجات في قدرته على تلقي المعرفة المباشرة من مصدرها المطلق (الحضرة الإلهية) تتناسب مع درجة صفائه، وصفاء القلب بالتخلّي والتحلّي ودوام الذكر، ويرى أغلب الصوفية أن في القلب معرفة فطرية بالله - سبحانه وتعالى - ترجع إلى ما يسمونه "عهد ألست"، إشارة إلى آية الميثاق (الأعراف/١٧٢)، وقوله تعالى لذرية آدم: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾؟.

الكشف: "بيان ما يستتر على الفهم، فيكشف عنه للعبد كأنه رأي عين"، (الطوسي، **اللمع**، ص ٤٢٢) وفي الكشف تحصل لبعض القلوب المعرفة بإلهام إلهي، والكشف والمكاشفة هبة من الله ومِنَّة، ولكن لابدَّ لحدوثها من تصفية القلب والمواظبة على العبادة، كي يستعد القلب للمكاشفة من لدن الله سبحانه وتعالى.

المجاهدة: عرَّفها الغزالي بقوله: "بذل الجهد في دفع الأغيار أو قتل الأغيار، والأغيار: الوجود والنفس والشيطان"، (**روضة الطالبين**، ص ٣) أي أن المقصود بذل الجهد في طاعة الله والتقرب إليه بالفرائض والنوافل حتى لا يبقى في القلب إلا الله، وغاية المجاهدة الوصول إلى الحضرة الإلهية، ويرى أغلب الصوفية أن ذلك يتحقق بالتخلّي والتحلّي، وبعدها يصبح القلب صالحاً للتجلّي.

المحبَّة: هي ميل الطبع إلى الشيء الملذ والاستغراق فيه، وهو تابع للمعرفة والإدراك. وأصل المحبة حب الإنسان نفسه وبقاءه وكماله ودوام وجوده، والمحبة عند الصوفية هي حب الله سبحانه وتعالى واستغراق الهم به، وحب رسوله صلى الله عليه وسلم، لأن وجود الإنسان وبقاءه وكماله ودوام وجوده من الله سبحانه وتعالى، وطاعة رسول الله هي الموصلة إلى حبّ الله، وهي طاعة الله.

ومن مشاهير المحبِّين رابعة العدوية، ولها شعر ذائع، تقول:

تعصي الإلـه وأنـت تظهـر حبَّـه
هـذا لعمري في القيـاس بـديـع
لو كـان حبُّك صادقـاً لأطعتـه
إن المُحبَّ لمـن يحـب مطيـع

المريد: هو الشخص الذي قرر دخول طريق التصوف بإرادته، ويظل مريداً سالكاً يتعلم من شيخه الذي يأخذ بيده من مقام لآخر حتى يقطع الطريق ويصبح شيخاً قادراً على تربية الآخرين وقيادتهم روحياً.

المعرفة: أن يتحقق الصوفي في قلبه حقيقة الوجود، فيعرف العالم كما هو، وتزول في حالة هذه المعرفة الكاملة الحجب بين الله سبحانه وتعالى والعبد، وتكون المعرفة بالإلهام والكشف، وهذه المعرفة هي المسماة المعرفة اللدنية، أي أنها من لدن الله مباشرة بلا واسطة.

المقام: هو منزلة أو مرحلة يمرُّ بها السالك يكون له فيها سلوك مخصوص ورياضيات نفسية روحية، ويحتاج السالك إلى وقت يطول أو يقصر حتى يتقن كل ما يلزم لهذا المقام من شروط تتحقق ببذل المجهود. ولا ينتقل السالك من مقام لآخر بعد إكماله شروطه إلا بإذن إلهي عن طريق الشيخ، وما يتعلمه السالك ويتقنه في مقام ما لا يزول أو ينسى بعد انتقاله إلى مقام أعلى.

المطلق: هو الموجود الذي لا يقيده قيد ولا يحده حد، ولا علة لوجوده فوجوده من ذاته لذاته بذاته، وهو أزلي أبدي ويسمَّى كذلك في السياقات الفلسفية، ويشير إلى الذات الإلهية عند المؤلهين بعامة.

الوجد (الوجدان): وهو بشكل عام ما يجده المرء في نفسه من مشاعر ومعارف وانفعالات، وعند الصوفية هو "كل ما صادف القلب من غم أو فرح فهو وجد"، (الطوسي، **اللمع**، ص ٣٧٥) أو غيره من الأحوال المرتبطة بالله سبحانه وتعالى أثناء قطع السالك للمقامات

وغالباً ما تكون له مناسبة تحركه، وهو إدراك ذاتي يجده الواجد في نفسه. وقد يكون الوجد مع حركة وانزعاج وقد يكون مع سكون؛ والواجد الساكن أتم. (الطوسي، **اللمع**، ص ٣٨٣).

وحدة الوجود: النظر إلى الوجود على أنه حقيقة واحدة هي الوجود الإلهي، وأن هذا العالم المختلف في أشكاله وموجوداته ليس سوى مظاهر متعددة أو تجليات لهذه الحقيقة الواحدة ولأسمائها الحسنى. وكل ما ندركه فهو وجود الحق متجلياً في أعيان الممكنات، ومن أبرز القائلين بهذه النظرية ابن عربي.

الـــورع: هو من المقامات الأولى لدى الصوفية بعد التوبة، ويعني ألا يكتفي السالك بالامتناع عن الحرام والمكروه، بل ويبتعد عن كل شبهة ويمتنع عنها وإذا تشابه عليه أمر يأخذ بالأحوط بعد أن يستفتي قلبه.

الوصول: "هو الرؤية والمشاهدة بسر القلب في الدنيا وبعين الرأس في الآخرة، فليس معنى الوصول اتصال الذات بالذات، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"، (الغزالي، **روضة الطالبين**، ص ٢٦) والوصول عند الصوفية بعامة هو الوصول إلى الحضرة الإلهية، حيث يحصل العلم بالله وبحقائق الوجود مباشرة، وهذا العلم هو المسمَّى عرفاناً.

المصادر والمراجع

* ابن أبي الخير، أبو سعيد، **المقامات الأربعون**، تحقيق: سيد حسين نصر؛ منشورة في كتابه: **الصوفية بين الأمس واليوم**، ترجمة: د. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٥، ص ص ٩٣-٩٧.
* ابن تيمية، أحمد تقي الدين، **مجموعة الرسائل الكبرى**، جـ١، القاهرة.
* ابن الجوزي، أبو الفرج بن عبد الرحمن بن علي، **نقد العلماء أو (تلبيس إبليس)**، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، ١٩٢٨.
* ابن خلدون، عبدالرحمن، **المقدمة**، مهدّ لها ونشر الفصول والفقرات الناقصة من طبعاتها وحققها وضبط كلماتها وشرحها وعلق عليها وعمل فهارسها: د. علي عبد الواحد وافي، جـ٣، ط ٣، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٧٧.
* ابن سبعين، عبد الحق، **بدّ العارف**، تحقيق وتقديم، د. جورج كتوره، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٨.
* أبو ريان، محمد علي، **الحركة الصوفية في الإسلام**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٤م.
* الأعسم د. عبد الأمير، **الفيلسوف الغزالي، إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي**، ط٢، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨١.

* إقبال، محمد، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة، ١٩٥٥.
* بدوي، عبد الرحمن، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني**، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨.
* بدوي، عبد الرحمن، رابعة العدوية، **شهيدة العشق الإلهي**، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢.
* بدوي، عبدالرحمن، **شطحات الصوفية**، القاهرة، ١٩٤٩.
* بركة، عبد الفتاح، **في التصوف والأخلاق**، دراسات ونصوص، ط٢،دار القلم، الكويت، ١٩٨٣.
* البقاعي، برهان الدين، **مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي**، تحقيق عبدالرحمن الوكيل، مكة المكرمة، ١٩٨٠.
* البقري، أحمد ماهر محمود، **ابن القيم من آثاره العلمية**، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ١٩٧٧.
* بناني، أحمد بن محمد، **موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية**، جامعة أم القرى، ١٩٨٦،(رسالة ماجستير).
* التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، **ابن عطاء الله السكندري وتصوفه**، ط٢، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، ١٩٦٩.
* التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ط٣، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٣.
* التهانوي، محمد أعلى بن علي، **موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية**، ستة أجزاء، نشرة مكتبة خياط بالفوتستات (طبعة ليبتزج أصلا)، بيروت، ١٩٦٦.

* حلمي، محمد مصطفى، **الحياة الروحية في الإسلام**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م.

* الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٦.

* الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، ط٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨.

* جاسم، عزيز السيد، **متصوفة بغداد**، المركز الثقافي العربي، ط ٢، الدار البيضاء وبيروت، ١٩٩٧م.

* جب، هاملتون (المستشرق)، **بنية الفكر الديني في الإسلام**، تصدير وتعريب: د. عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٥.

* جدعان، فهمي، **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى**، دار الشروق، عمان، ١٩٨٥.

* جعفر، محمد كمال ابراهيم، **التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٠.

* الجوزية، ابن قيم، **مدارج السالكين**، دار التراث العربي للنشر والطباعة، ١٩٨٢م.

* الخالدي، أحمد النقشبندي، **معجم الكلمات الصوفية**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ١٩٩٧م.

* خواجه، أحمد، **الله والإنسان في الفكر العربي والإسلامي**، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٣.

* الزين، سميح عاطف، **الصوفية في نظر الإسلام**، ط ٣، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

* سرور، طه عبد الباقي، **الحسين بن منصور الحلاج، شهيد التصوف الإسلامي**، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٧.
* السكندري، ابن عطاء الله، **مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح**، مصر، ١٣٢٢هـ.
* السلمي، أبو عبد الرحمن، **طبقات الصوفية**، تحقيق: نور الدين شريبة، ط٢، دار الكتاب النفيس، حلب، ١٩٨٦.
* الشيبي، مصطفى كامل، **الصلة بين التصوف والتشيع**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩م.
* الشيبي، مصطفى كامل، **صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي**، دار المناهل، بيروت، ١٩٩٧م.
* الشافعي، حسن وزميله، **في التصوف الإسلامي**، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٩٦م.
* الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد، **الطبقات الكبرى**، القاهرة، ١٣٤٣هـ.
* الأصفهاني، أبو نعيم، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، (١٠ أجزاء)، القاهرة، ١٩٣٨م.
* الطوسي، أبو نصر السراج، **اللمع**، حققه وقدم له: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٠.
* العبده، محمد طارق عبد الحليم، **دراسات في الفرق الصوفية، نشأتها وتطورها**، مكتبة الكوثر، الرياض، ١٩٩١.
* العثمان، عبد الكريم، **الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص**، ط٢، مكتبة وهبه، القاهرة، ١٩٨١.
* العطار، فريد الدين، **تذكرة الأولياء**، نشر نيكلسون، ١٩٠٥-١٩٠٧.

* عفيفي، أبو العلا، **التصوف، الثورة الروحية في الإسلام**، القاهرة، ١٩٦٢.

* عودة، أمين يوسف، **تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية (ابن عربي)**، رابطة الكُتّاب الأردنيين، عمان، ١٩٩٥م.

* عون، فيصل بدير، **التصوف الإسلامي: الطريق والرجال**، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٨٣.

* الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت (مصورة).

* الغزالي، أبو حامد بن محمد، **الرسالة اللدنية**، ضبطه وقدم له: رياض مصطفى العبدالله، دار الحكمة، دمشق، ١٩٨٦.

* الغزالي، أبو حامد بن محمد، **مشكاة الأنوار**، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي، الدار القومية، القاهرة، ١٩٦٤.

* الغزالي، أبو حامد بن محمد، **المنقذ من الضلال** ومعه **كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين**، تعليق وتصحيح: محمد محمد جابر، المكتبة الثقافية، بيروت، (بدون تاريخ).

* غلاب، محمد، **التصوف المقارن**، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، القاهرة، ١٩٥٦.

* غني، قاسم، **تاريخ التصوف في الإسلام**، ترجمة: صادق نشأت، مكتبة النهضى المصرية، القاهرة، ١٩٧٢.

* فروخ، عمر، **التصوف في الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨١.

* فؤاد، عبد الفتاح أحمد، **ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي**، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الاسكندرية، ١٩٨٧.

* القشيري، عبد الكريم بن هوازن، **الرسالة القشيرية**، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.
* كحالة، عمر رضا، **الفلسفة الإسلامية وملحقاتها**، مطبعة الحجاز، دمشق، ١٩٧٤.
* الكلاباذي، أبو بكر محمد، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، قدم له وراجع أصوله وعلق عليه: محمود أمين النواوي، ط٢، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٠.
* المحاسبي، أبو عبدالله الحارث بن أسد، **رسالة المسترشدين**، حققه وأخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الفتاح أبو غده، ط٤، دار السلام، حلب، ١٩٨٢.
* محمود، عبد القادر، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٦.
* مغنية، محمد جواد، **معالم الفلسفة الإسلامية**، نظرات في التصوف والكرامات، ط٣، دار ومكتبة الطلال، بيروت، ١٩٨٢.
* المكي، أبو طالب، **قـــوت القلـــوب**، دار صادر، بيروت (د.ت).
* الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تعليق: محمد زاهد بن حسن الكوثري، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٦٨.
* النجار، عامر، **التصوف النفسي**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤.
* الندوي، أبو الحسن علي الحسني، **روائع إقبال**، مجلس نشريات إسلام، كراتشي، ١٩٨٣.
* النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، جـــ٣، ط٨، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠.

* نصر، سيد حسين، **التصوف بين الأمس واليوم**، ترجمة: د. كمال خليل اليازجي، (عن الانجليزية)، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٥.
* نيكلسون، رينولد، **الصوفية في الإسلام**، ترجمة: نورالدين شريبه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧١.
* نيكلسون، رينولد، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، دراسات نقلها إلى العربية وعلق عليها: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
* الهويجري، علي بن عثمان، **كشف المحجوب**، ترجمة: إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت، ١٩٨٠.

مراجـع أجنبيـة:

* Nurbakhsh, Javad, **Sufism (١), Meaning, Knowledge and Unity**, Khaniqahi- Nimatullahī Publications, New York, ١٩٨١.

* Stace, W.T., **Mysticism and Philosophy**, Mac Millan, London, ١٩٦١.

* Trimingham, J.S., **The Sufi Orders In Islam**, London,١٩٧١.

مقـالات علميـــة:

* صبحي، د. أحمد محمود، التصوف إيجابياته وسلبياته، **عالـم الفكـر**، المجلد السادس، العدد الثاني، ١٩٧٥، ص ص ١٥-٦٠.

* السمرقندي، أبو حفص عمر بن محمد النسفي، رسالة في بيان مذاهب التصوف، تحقيق وتقديم: علي أكبر ضيائي، **التراث العربي**، العدد ٤٦، يناير ١٩٩٢، ص ص ١٣٣-١٤١.

* السيد أحمد، عزمي طه، التصوف الإسلامي والمشروع الحضاري، **مجلة كلية الآداب**، جامعة القاهرة، المجلد ٥٨، العدد ٢، ١٩٩٨م، ص ص ١٨٣-٢٢١.

* L. Massignon, Art. "Tasawwuf", in the **Encyclopedia of Islam**, vol. IV, Leyden, ١٩٣٤.

أبـرز أعمال المؤلـف العلميــة

* أولاً: بحوث منشورة في كتـــب:

- **الكندي ورأيه في العلم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو**، (رسالة ماجستير)، جامعة الكويت، ١٩٧٦م.
- **آراء الغزالي في المنطق**، (رسالة دكتوراه بالإنجليزية)، جامعة أدنبره – بريطانيا، ١٩٨١م.
- **في الصناعة العظمى للكندي**، دراسة وتحقيق، قبرص، دار الشباب، ١٩٨٧م.
- **نظرية العلم عند الغزالي**، العين، الإمارات العربية المتحدة، ١٩٨٧م.
- **تطور الفكر الغربي** (بالاشتراك)، الكويت، مكتبة الفلاح، ١٩٨٧م.
- **تطور الفكر الفلسفي** (بالاشتراك)، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العين، ١٩٩٠م.
- **مقالة ثابت بن قرة في تلخيص ما بعد الطبيعة**، دراسة وتحقيق، قبرص، دار الشباب، ١٩٩٣م.
- **فلسفة الدين عند الفارابي**، قبرص، دار الشباب، ١٩٩٤م.
- **مدخل جديد إلى الثقافة الإسلامية**، المؤسسة العربية الدولية للتوزيع، ١٩٩٤م.
- **الثقافة الإسلامية** (بالاشتراك)، عمان، دار المناهج للنشر والتوزيع، (٤ طبعات)، ١٩٩٥م، ١٩٩٧م، ١٩٩٩م، ٢٠٠٢م.

- **الثقافة الإسلامية**، مقرر رقم ٠٢٠٦ (بالاشتراك)، منشورات جامعة القدس المفتوحة، ١٩٩٦م.
- **محاضرات في مناهج البحث عند العلماء المسلمين وفي مناهج البحث العلمي الحديث**، (مذكرة) ألقيت على طلبة الماجستير في جامعة آل البيت خلال الأعوام (١٩٩٦-٢٠٠٣م)، مركز ميس الريم، المفرق، (ط ١/ ٢٠٠٠م، ط ٢/ ٢٠٠٢م).
- **حقيقة التصوف الإسلامي ودوره الحضاري**، ط ٢، المؤسسة العربية الدولية للتوزيع، عمّان، ٢٠٠٠م.
- **الدين والأيديولوجيا في مشروع الفارابي السياسي**، دار المسار للنشر والتوزيع، المفرق، ٢٠٠٢م.
- **الفلسفة، مدخل حديث**، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٣م.
- **التحديات التي تواجه الهُوية العربية**، منشورات مؤتمر الأحزاب العربية، عمان، ٢٠٠٣م.

* ثانيــاً: بحوث منشورة في مجلات علمية وأعمال مؤتمرات:

- تطور الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (بالإنجليزية)، **المجلة الفلسفية العربية**، العدد الثالث، ١٩٩٤م.
- منهج الكندي العلمي، **المجلة الفلسفية العربية**، العدد الرابع، ١٩٩٥م.
- رؤية جديدة للثقافة الإسلامية والمثقف في عالم متغير، **أفكار**، وزارة الثقافة، عمان، العدد ١٢٤، ١٩٩٦م.
- اعتقادات الفارابي في السعادة، **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، العدد الخامس، ١٩٩٨م.

- التصوف الإسلامي والمشروع الحضاري، **مجلة كلية الآداب/ جامعة القاهرة**، المجلد ٥٨، العدد ٢، ١٩٩٨م.
- مشروع التجديد الفكري عند ابن رشد وصلته بمقصد الشارع وقانون التأويل، **ندوة العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد**، تحرير: د. فتحي ملكاوي و د. عزمي طه السيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة آل البيت، عمان، ١٩٩٩م.
- المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، **المنارة**، جامعة آل البيت، ٢٠٠٢م.
- الثقافة: مراجعة نقدية للمفهوم ورؤية جديدة له (دراسة فلسفية انثروبولوجية)، **ملتقى عمان الثقافي التاسع**، بعنوان: التنمية والثقافة، وزارة الثقافة، عمان، أيلول، ٢٠٠٠م.
- مصادر الإسلام الرئيسية (بالإنجليزية)، مقال منشور ضمن كتاب: **تراث الإنسانية**، المجلد الرابع، اليونسكو، باريس، ٢٠٠٠م.
- تحديد المفهوم العلمي لكل من الثقافة والثقافة الإسلامية، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر العلمي الثالث لكلية الشريعة بجامعة الزرقاء الأهلية المنعقد في تموز ٢٠٠٠م، بعنوان: **تدريس الثقافة الإسلامية في الجامعات**، عمان، ٢٠٠١م.
- إعلان تأسيس علم الثقافة الإسلامية، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر العلمي الثالث لكلية الشريعة بجامعة الزرقاء الأهلية المنعقد في تموز ٢٠٠٠م، بعنوان: **تدريس الثقافة الإسلامية في الجامعات**، عمان، ٢٠٠١م.
- مكانة فلسفة الكندي في الحضارة الإسلامية، ندوة الفلسفة الإسلامية المنعقدة في الجامعة الأردنية بالاشتراك مع جامعة برجام يونج، مايو ٢٠٠١م، **مجلة البيان**، جامعة آل البيت، المفرق، ٢٠٠٢م.

*** ثالثاً: أعمال الترجمة المنشورة:**

- **القانون الدولي وقضية فلسطين** (مترجم عن الإنجليزية)، تأليف: سيف الوادي الرمحي، دار كاظمة للنشر، الكويت، ١٩٨٣م.
- الكندي وبطلميوس (مترجم عن الإنجليزية)، بحث للمستشرق المعروف فرانز روزنثال، ضمن: **في الصناعة العظمى**، دار الشباب للنشر، الكويت، ١٩٨٧م.
- **محاورة كراتيليوس لأفلاطون** (مترجم عن الإنجليزية)، وزارة الثقافة، عمان، ١٩٩٥م.

المؤلف

الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد أحمد
أستاذ الفلسفة الإسلامية ومناهج البحث

- من مواليد دورا – الخليل.
- حصل على الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة أدنبره – بريطانيا، عام ١٩٨١م.
- عمل في التدريس الجامعي في كل من جامعة أدنبره، وجامعة الإمارات العربية المتحدة، وجامعة العلوم التطبيقية – عمان، وجامعة آل البيت – المفرق – الأردن.
- شغل وظيفة رئيس قسم الفلسفة في جامعة الإمارات العربية المتحدة، وعميد شؤون الطلبة في جامعة العلوم التطبيقية، ورئيس قسم الفلسفة وعلم الاجتماع وعميد كلية متطلبات الجامعة في جامعة آل البيت، المفرق – الأردن.
- عضو في عدد من الجمعيات الفلسفية واللجان ومجالس التعليم العالي والهيئات العلمية المتخصصة.
- أستاذ الفلسفة الإسلامية ومناهج البحث بجامعة آل البيت، المفرق – الأردن.

إصدارات المؤسسة

عنوان الكتاب	المؤلف	سنة النشر	الصفحات
رؤى.. وأراء	عبد العزيز السيد	تحت النشر	
التصوف الإسلامي.. حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري	د. عزمي طه السيد أحمد	٢٠٠٣م	٢١٦
العروبة قضايا العصر ورسالة التوحيد	صبري مصطفى البياتي	٢٠٠٣م	٢٠٤
رسالة في الحب والصداقة (ط ٢)	عبد العزيز السيد	٢٠٠٣م	١٥٢
أجراس الصمت	ميسون أبو بكر	٢٠٠٢م	٨٨
الخليل صراع بين التهويد والتحرير	عبد العزيز السيد ونواف الزرو	٢٠٠١م	٣٦٨
العروبة بين هوية الإسلام ومستلزمات الانبعاث	صبري مصطفى البياتي	٢٠٠١م	٢٣٢
التنشئة السياسية	مولود الطبيب	٢٠٠١م	١٩٠
همسات دافئة	مي العيسى	٢٠٠١م	١٤٤
ما لم يعرف من أدب غسان كنفاني (ط ٢)	سليمان الشيخ	٢٠٠٠م	٨٠
اللاجئون الفلسطينيون قضية وطن وشعب	نواف الزرو	٢٠٠٠م	٢٠٠
حقيقة التصوف الإسلامي ودوره الحضاري	د. عزمي طه السيد أحمد	٢٠٠٠م	٢٠٠
رسالة في الحب والصداقة	عبد العزيز السيد	١٩٩٣م	١٥٢

إصدارات المؤسسة

عنوان الكتاب	المؤلف	الطبعة	الصفحات
العمليات الاستشهادية	نواف الزرو	٢٠٠٣م	١٣٤
حرية الصحافة والتعبير في الدول العربية	أ.د. ليلى عبد المجيد	٢٠٠٢م	١٩٢
وقائع فلسطينية (١) (ط ٢)	عبد العزيز السيد	٢٠٠٢م	٢٣٢
فتاوى علماء المسلمين بتحريم البيع والتنازل والتعويض عن أرض فلسطين	المؤتمر الشعبي للدفاع عن القدس	٢٠٠٠م	١٠٤
جرائم الاحتلال الصهيوني ضد المدينة المقدسة	المؤتمر الشعبي للدفاع عن القدس	٢٠٠٠م	١٣٤

التصوف الإسلامي

حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري

هـــذا الكتــاب

يهدف هذا الكتاب إلى إيضاح حقيقة التصوف الإسلامي بالدرجة الأولى، ثم تقديم فكرة ملائمة عن تاريخه ومراحل تطوره وأبرز أعلامه في كل مرحلة، ليتسنى بعد ذلك القيام بتقييم موضوعي يبين ما نتج عن هذه الظاهرة في مسارها التاريخي من إيجابيات وسلبيات، كل ذلك ليوصل إلى غاية هامة، وهي بيان الدور الإيجابي الذي يمكن أن يساهم به التصوف الإسلامي في المشروع النهضوي الحضاري للأمة، إذا ما جرى تنقيته من السلبيات والشوائب الغريبة عن الإسلام والتي علقت به على مرّ العصور.

لقد اجتهد المؤلف، أن يقدّم في هذا الكتاب صورة تعبر بدقة عن حقيقة التصوف الإسلامي، تتصف بالوضوح والشمول، وتنطوي في الوقت نفسه على أكبر قدر ممكن من الموضوعية في موضوع تغلب عليه العناصر الذاتية.

والواقع أن هذا الكتاب يمكن أن يصنف من زاوية أخرى - بجانب ما تقدّم - مع المؤلفات التي تهدف إلى إصلاح التصوف، الأمر الذي لا يتمُّ إلا بالتزامه بالإسلام عقيدة وشريعة، وضبطه بضوابطهما.

لقد جاء هذا البحث نتيجة جهد متراكم واطلاع واسع بذله المؤلف على مدى عقد ونيِّف من الزمان، اشتغل فيه بتدريس التصوف الإسلامي في المرحلتين الجامعيتين الدنيا والعليا، باذلاً في ذلك جهداً خاصاً من أجل عرض الموضوع لطلابه بصورة ميسَّرة تكون في الوقت نفسه دقيقة علمياً ومنهجياً.

المؤسسة العربية الدولية
للنشر والتوزيع